¿Es posible ser espiritual y sin embargo no creer en lo sobrenatural? ¿Es posible ser espiritual sin practicar ninguna religión? En este libro, el filósofo Robert Solomon ofrece algunas respuestas fascinantes a estas preguntas, al hilo de su examen de los mitos más comunes sobre lo que significa ser espiritual en el mundo pluralista actual.

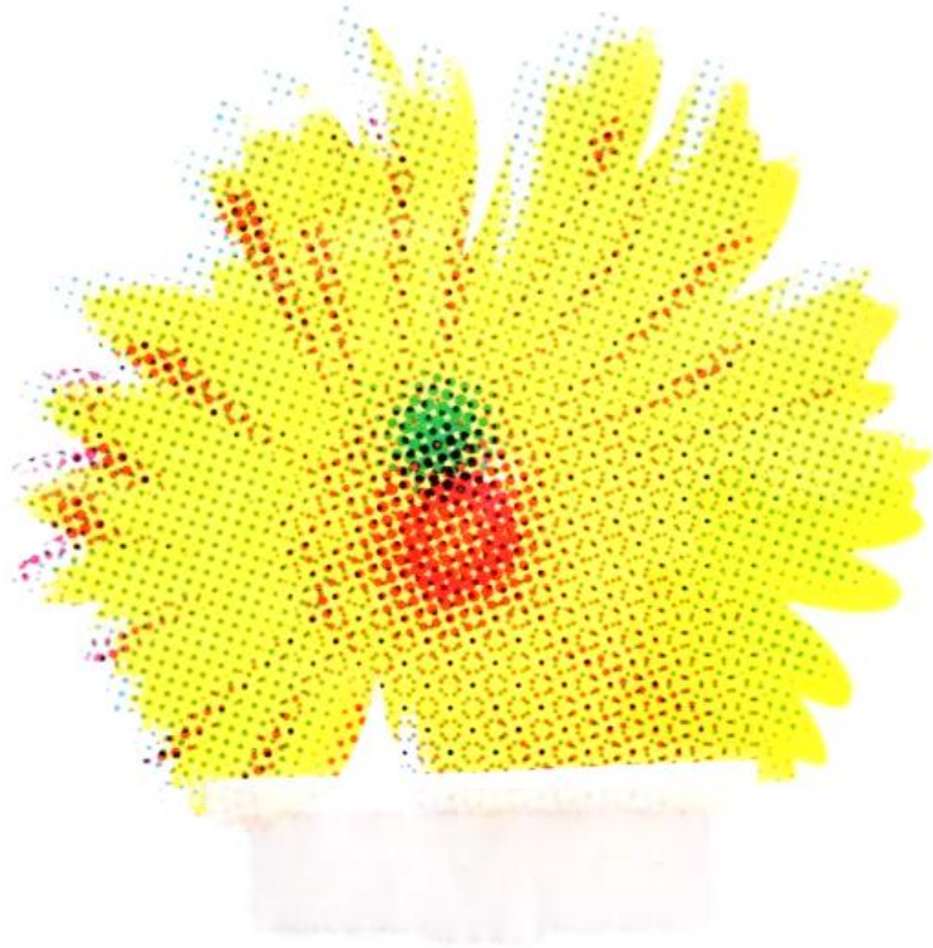
Basado en los conflictos del propio Solomon por reconciliar la filosofía con la religión, *Espiritualidad para escépticos* ofrece el modelo de una espiritualidad brillante y plena, que recoge las complejidades de la existencia humana y reconoce tanto las alegrías como las tragedias de la vida. Solomon ha abierto un nuevo camino que permite reconciliar la espiritualidad con las emociones, el intelecto, la ciencia y el sentido común. Según Solomon, ser espiritual no significa encerrarse como un recluso o dedicar horas a la meditación y a la contemplación. Exige implicación y compromiso emocional con los demás en el esfuerzo común por dar un sentido a nuestras vidas. Esta espiritualidad moderna incluye tanto el entusiasmo apasionado por el mundo como la transformación del yo, la confianza cósmica y la racionalidad, así como el destino y la visión de la vida como un regalo, conceptos todos ellos que se examinan en profundidad en el presente libro.

DISEÑO: MARIO ESKENAZI

ISBN 84-493-1379-1

52082

9 788449 313790



ROBERT C. SOLOMON

ESPIRITUALIDAD PARA ESCÉPTICOS

MEDITACIONES SOBRE EL AMOR A LA VIDA

PAIDÓS CONTEXTOS

Así nos pasa con la música: primero, hay que aprender sencillamente a oír *una figura y una melodía, a distinguirla, a aislarla y delimitarla como una vida en sí misma; después, es necesario esfuerzo y buena voluntad para* soportarla *aunque nos resulte extraña, ser pacientes con su aspecto y su expresión, y ser amables con lo que tiene de caprichosa. Y al final llega un momento en el que nos hemos* acostumbrado *a ella, en el que la esperamos, en el que entrevemos que la echaríamos de menos si faltase; y a partir de entonces obra su coacción y su encantamiento más y más, y no ceja hasta que nos hayamos convertido en sus humildes y arrobados amantes, que ya no quieren de cuanto encierra el mundo otra cosa que música y sólo música.*

Pero eso no sólo nos sucede con la música: justo así es como hemos aprendido a amar *todas las cosas que ahora amamos. [...] También quien se ama a sí mismo habrá aprendido a hacerlo por esta vía: no hay otra. También el amor hay que aprenderlo.*

FRIEDRICH NIETZSCHE, *La gaya ciencia*

Estamos aquí en la Tierra para perder el tiempo. Nunca dejes que nadie te diga otra cosa.

KURT VONNEGUT, *Timequake*

Sumario

Agradecimientos 13
Prefacio 17
Introducción: En el espíritu de Hegel 25

1. De la filosofía al espíritu y la espiritualidad 31
La espiritualidad, la religión y la ciencia 36
Ser y hacer: la espiritualidad, la sociedad y el ritual 41
Imagina que no hay Cielo: naturalizar la espiritualidad 44
La autorrealización de la espiritualidad 47
La espiritualidad como una concepción más amplia de la vida 51
Liberar el alma de la filosofía 56

2. La espiritualidad como pasión 59
La espiritualidad y el amor erótico 66
La espiritualidad como reverencia 75
Las pasiones de la espiritualidad: Nietzsche y el desbordamiento 79

3. La espiritualidad como confianza cósmica 83
La espiritualidad y la confianza auténtica 88

La fe como confianza 91
Venenos emocionales: la paranoia, la envidia y el resentimiento 95
Más allá de la envidia y el resentimiento: el contentamiento y el perdón 98

4. La espiritualidad como racionalidad 103
¿La razón contra las pasiones? 105
La racionalidad relativizada 108
La ciencia, la espiritualidad y la racionalidad 113
La racionalidad pervertida: el egoísmo inteligente 117
La espiritualidad como racionalidad de las emociones 120

5. Enfrentarse a la desgracia 127
El sentimiento trágico de la vida 129
La negación de la desgracia: la tentación de buscar culpables 133
El problema del mal 136
Culpar a las víctimas 140
El significado de la tragedia 145

6. La espiritualidad, el destino y el fatalismo 147
Dar sentido al fatalismo 151
El destino como carácter 154
El destino y el tiempo 157
El destino y la suerte como dos modelos de conocimiento ... 162
La gratitud: la idea de la vida como regalo 167

7. ¿Esperando la muerte? 173
La negación de la muerte: un breve repaso histórico 176
La negación de la muerte: un análisis 179
El fetichismo de la muerte 182
«La muerte no es nada» 187
La espiritualidad y la dimensión social de la muerte 190

8. El yo en transformación: el yo, el alma y el espíritu 195
«¿Quién eres?» El yo y el alma 196
Más allá de Descartes: la mente y el problema de la relación mente-cuerpo 201
El cuerpo, la mente y el alma: algunas perspectivas asiáticas . 204

El origen del alma occidental 208
El alma y la sociedad (la crisis de identidad de Kafka) 210
La espiritualidad, el alma y la transformación del yo 214

Fuentes de los textos 219
Índice analítico y de nombres 221

Agradecimientos

Este libro debía ser inicialmente una condensación y revisión de otro libro mío publicado en Oxford, *The Joy of Philosophy*. (De hecho, el título que usaba en broma para el borrador era *Little Joy*. Pero una vez que me puse a ello cambié rápidamente de idea y pronto también de intenciones. En *The Joy of Philosophy* lancé lo que me parecía un ataque más que merecido contra la intelectualmente empobrecedora «delgadez» de buena parte de la filosofía contemporánea. Intenté equilibrar el ataque con algunas ilustraciones sobre cómo conseguir que la filosofía volviera a ser más rica y llena de vida, más relevante *para* la vida. Pero para cuando terminé *Joy* y hube escrito la conclusión (Has Analytic Philosophy Ruined Philosophy?), había dejado atrás ya la modalidad ofensiva. Cuando comencé a escribir este libro me di cuenta rápidamente de que, aunque el esquema y la estructura seguirían siendo en buena medida los mismos, el tono, el temperamento y, de hecho, el tema fundamental estarían en abierto contraste con *Joy*. (Me hizo pensar en una serie de litografías del *Minotauro* de Picasso que había visto poco antes en Madrid, en las que la misma imagen adoptaba significados distintos e incluso opuestos con el añadido de unas pocas líneas, texturas y variaciones en la tinta y el color. No me disculpo, pues, ante los lectores de mi libro anterior que encuentren que parte del presente les resulta

familiar.) Aquí me he permitido entrar en lo que antes había considerado territorio prohibido, o en cualquier caso hostil: el reino de la espiritualidad.

Considero los esfuerzos realizados aquí como una «investigación», la cual pretende sin duda ser lo más abierta posible. Sin embargo, hay tres presunciones que ya sabía que no abandonaría y que son: 1) la idea de que la espiritualidad tiene mucho que ver con una actitud reflexiva, 2) que la espiritualidad no está enfrentada con la ciencia, sino que es más bien su mejor aliada, y 3) que la espiritualidad no está en absoluto limitada a la religiosidad, y menos aún a la religiosidad sectaria o autoritaria. Tales presunciones se hallan a su vez en la base de mi afirmación de lo que llamo la espiritualidad naturalizada y de mi eslogan resumido: «La espiritualidad como el amor reflexivo por la vida».

Confucio dice: «El aprendizaje sin reflexión es una pérdida de tiempo; la reflexión sin aprendizaje es peligrosa». Comprendí que me quedaba mucho por leer, buena parte de lo cual, debo decir, me pareció estúpido y estrecho de miras. Pero llevaba ya treinta años empapándome de algunos de los textos más ricos de la tradición filosófica occidental, y también de algunos apuntes y fragmentos de la oriental, de modo que la parte del león cayó del lado de la reflexión. Pero todo eso me seguía dejando casi con las manos vacías frente a la espiritualidad, tal como probablemente debe ser siempre. Aunque sigo empapado de la filosofía de algunos autores por los que siempre he sentido predilección, no pretendo dominar ni siquiera una parte ínfima de la literatura existente acerca de la espiritualidad, y sin duda no haré otra cosa que repetir de forma torpe y empobrecida las intuiciones y la sabiduría de un buen número de pensadores más profundos y espirituales que yo. Pero ésa es la forma de desmigar la galleta, según un antiguo y sabio proverbio budista. Sólo espero que algunos de mis lectores encuentren alguna guía y edificación en estas meditaciones, tal como yo mismo la encontré al escribirlas.

Nunca estuve solo en mi tarea. Debo un agradecimiento especial a mis buenos amigos Betty Sue Flowers, que ha hablado conmigo a menudo sobre todas estas cuestiones, y Paul Woodruff, que estaba estudiando el concepto afín de la reverencia más o menos al mismo tiempo que se despertaba mi interés por la espiritualidad. Sam Keen me ha estado empujando amablemente durante años a lo largo de mi camino. Jacquie Thomas me ha hablado a menudo sobre cuestiones que yo no entendía pero que mantenían despierta mi curiosidad. Frithjof Bergmann me hizo sentir cosas, espoleó mi interés por la filosofía y no sólo se ha ganado mi gratitud para toda la vida, sino que también me ha enseñado de forma indeleble ese precario sentido de la palabra *maestro,* que tantas tradiciones han situado en el corazón mismo de la espiritualidad. Roger Ames y Stephen Phillips contribuyen cada día a que tenga más presente la filosofía china y surasiática. Algunos de mis colegas en Texas me han seguido recordando hasta qué punto la religión puede llegar a ser perversa, intolerante, dogmática y sectaria, en especial cuando se combina con la hipocresía y la paranoia. Mi maravillosa editora (así como mi moscardón espiritual a tiempo parcial) en Oxford University Press, Cynthia Read, animó el proyecto desde el principio.

Pero por encima de todo debo mi más profundo agradecimiento a Kathy Higgins, mi compañera espiritual en la vida. (Hasta hace un año aproximadamente nunca hubiera pensado que pudiera llegar a formular una frase así.)

Prefacio

Donde mejor nos recuperamos de nuestra antinaturaleza, de nuestra espiritualidad, es en nuestra naturaleza salvaje…

FRIEDRICH NIETZSCHE,
El crepúsculo de los ídolos

Tratándose de un libro sobre espiritualidad, permitidme que empiece con una especie de confesión. Nunca había comprendido la espiritualidad. O mejor dicho, nunca le había prestado demasiada atención. Cuando surgía este tema daba una excusa adecuada y me iba, tal vez con un resoplido interno, convencido de que todo lo que viniera a continuación no serían más que tópicos o sinsentidos. Incluso cuando era un aspirante a filósofo con inclinaciones poéticas, encontraba que la mayoría de las cosas que pasaban por espiritualidad no eran más que farsas animadas por el deseo de ganar notoriedad y cargadas de hipocresía. Por otro lado, no tuve una educación religiosa. Fui educado para ser una persona «moral», en la línea de lo que los polemistas evangélicos han llamado el humanismo secular. El hecho de crecer como uno de los pocos niños de afiliación judía (aunque sólo fuera nominal) en una comunidad mayoritariamente protestante hizo que la religión siempre apareciera como una amenaza para mí. Hitler y el Holocausto estaban siempre en el horizonte. De modo que veía la religión como algo peligroso, una fuente impersonal de suspicacias y en ocasiones de odios abiertos sin más base que lo que me parecía un conjunto de categorías abstractas y arbitrarias.

Visto retrospectivamente, me doy cuenta de que estaba pasando por alto algo importante, hacía pagar a justos por pecadores, por decirlo así.

Durante la mayor parte de mi vida, he mostrado escaso interés tanto por la espiritualidad como por la religión. Digo esto para clarificar la perspectiva y el punto de partida de este libro. Sin duda, buena parte de mis lectores pensarán que soy un ingenuo que intenta recuperar lo que debería haber aprendido en caso de haber sido criado tal como debe ser, en la matriz tradicional de la religión, el culto y la fe. Otros, mis amigos científicos y la mayor parte de mis amigos políticos, pensarán que he perdido el buen sentido, o tal vez que soy una especie de traidor, por abandonar mi forma realista y científica de pensar de toda la vida, que yo mismo reconozco como hiperracional. Pero aunque la sola idea de la espiritualidad me pareciera contaminada por el sectarismo religioso y por ideas acríticas y anticientíficas, mi forma de entender la vida, que se manifestó en el hecho de que me convirtiera en filósofo (pues no tuvo su origen *en* la filosofía), señalaba en otra dirección. La espiritualidad no consiste únicamente en la religión organizada, como tampoco tiene por qué ser anticientífica, ni anti —o sobre— natural. Hay una espiritualidad *naturalizada* de la que siempre he tenido cierta noción y que es precisamente lo que quiero desarrollar en el presente libro.

Hace más o menos doce años mi vida comenzó a cambiar. Por un lado, estaba cada vez más desilusionado con mi pasión, la filosofía, o al menos con la forma en que se definía y enseñaba la filosofía en nuestras principales universidades (incluida la mía). Lo que había sido concebido originalmente como el amor por la sabiduría se había convertido en un tedioso quehacer técnico, más atractivo para estudiantes con desórdenes afectivos que para aquellos que buscaban el sentido de la vida. La filosofía ignoraba por completo el lado emocional del ser humano, y comencé a pensar que la práctica profesional de la filosofía había traicionado las ambiciones espirituales que la habían definido desde sus orígenes en los Vedas indios y en la filosofía griega temprana. A medida que los filósofos profesionales derivaban hacia una práctica aún más estrecha y exclusivista, comencé a estudiar y apreciar un abanico más variado de filosofías procedentes de todo el mundo, entre ellas el taoísmo chino, el budismo surasiático y las religiones tribales del sur del Pacífico. Cada vez se hacía más evidente para mí que la filosofía no podía separarse de las cuestiones relativas a la espiritualidad, y que lo que se ha llamado filosofía de la religión no podría sobrevivir mucho tiempo más en la atmósfera enrarecida de proposiciones y demostraciones abstractas con las que había sido definida. La idea de una religión «mundana» terminó significando dos cosas para mí. Por un lado, representa las muchas religiones del mundo (y, por lo tanto, un pluralismo religioso) y, por el otro, la religión que realmente importa, no como un mero ejercicio intelectual, sino como una forma concreta de enfrentarse a la vida y al mundo.

Durante mucho tiempo yo había insistido en separar tajantemente la filosofía de la religión, pero hace poco comencé a pensar que había dado demasiada importancia a este punto, y que había vuelto a confundir la religión y la espiritualidad con el proselitismo sectario. Leyendo la obra del filósofo danés Søren Kierkegaard comencé a darme cuenta de hasta qué punto era exagerado el peso que tenía la *fe* para la filosofía y la teología contemporáneas. También me di cuenta de que el énfasis excesivo que había puesto la filosofía en el pensamiento crítico se había cobrado una factura devastadora sobre la implicación emocional, la devoción personal y el compromiso que se halla en el fondo de cualquier religión y en el corazón de cualquier estudiante que se inicia en la filosofía. La idea que comenzó a rondarme, y que en un primer momento me resultaba muy incómoda, era que la «espiritualidad» era una buena forma de abordar la concepción más amplia e inclusiva de la filosofía que yo andaba buscando. Tal como la concebía yo, la espiritualidad abarcaba tanto la emoción como la racionalidad, tanto la filosofía como la religión. Pero mientras que las religiones me parecían (y me siguen pareciendo) abiertamente sectarias y exclusivistas (hayan alcanzado o no una expansión global y un éxito a escala mundial), la espiritualidad, aun admitiendo toda clase de variaciones locales, seguía siendo auténticamente internacional y ajena al sectarismo. Ahora pienso que en eso consiste precisamente la filosofía, el amor por la sabiduría.

Entonces sucedió algo muy importante. Tras muchos experimentos, experiencias, errores, estupideces, y el largo y arduo proceso de maduración (puesto que la inmadurez es el rasgo dominante entre los filósofos), conocí y «lentamente me casé» con mi esposa, Kathleen Higgins. Digo «lentamente me casé», una frase sin duda extraña, porque realmente tuve que pasar por toda clase de angustias y tormentos para ingresar en la maravillosa vida que compartimos ahora. Ello pudo deberse en parte al habitual miedo del macho al compromiso o, dicho más claramente, a que «gato escaldado del agua fría huye»; pero lo más importante es que me costó bastante tiempo comenzar a apreciar y comprender el profundo sentido de la espiritualidad de Kathy.

En un intento de seducir a mis lectores (y tal vez inducirles a leer también sus libros) me gustaría señalar que Kathy fue educada como una católica devota y que, al igual que muchas chicas católicas devotas, hubo un tiempo en el que quiso ser monja. Actualmente es una de las

especialistas en Nietzsche más conocidas del mundo y, tal como sabe cualquiera que tenga la más leve idea de filosofía, Nietzsche es el más antirreligioso y anticristiano de los filósofos del canon occidental. Kathy mantiene y practica «religiosamente» su catolicismo, a pesar de lo cual defiende al gran filósofo del «Dios ha muerto». Cómo lo consigue es un secreto que reservamos para los estudiantes que completan satisfactoriamente su doctorado con nosotros, pero la idea, dicha llanamente, es que su catolicismo —y su pasión por Nietzsche— se basa en una profunda espiritualidad. Me ha costado mucho tiempo llegar a tener una mínima idea de en qué consiste todo eso, y es mi esfuerzo por comprenderlo, tal vez más que ninguna otra cosa, lo que me empuja a escribir este libro. En este sentido se trata de una obra amorosa, aunque el amor es sólo una de las pasiones que serán tratadas y estudiadas en estas páginas.

Ya he dicho que la espiritualidad no se reduce a la religión, pero aún no he hablado sobre aquello en lo que podría consistir una espiritualidad naturalizada. Un buen lugar para empezar podría ser una experiencia que hemos vivido la mayoría de nosotros, tal vez muchas veces, y que es la experiencia de la espiritualidad en la música. Me refiero particularmente a la música que tiene el poder de transportarnos. No hace falta decir que algunos tipos de música son más propensos que otros a generar esta clase de experiencias. Pero no me apresuraría demasiado a desechar las experiencias evocadas por el rock-and-roll más callejero, la música grunge, el *gangsta-rap*, y mucho menos aún las profundas emociones que nos despiertan el jazz y la música folk. Lo esencial, tal como sugirió hace años el filósofo Schopenhauer, es que la música nos hace salir de nosotros mismos. Nos ayuda a escapar de nuestros deseos y preocupaciones (aunque en este punto deberíamos tener en cuenta seguramente las *letras* de las canciones). La música nos transporta a un universo más amplio y hace que formemos una comunidad con los demás oyentes. Es posible que la necesidad humana de música, a pesar de la variedad de sus modos y estilos, sea el universal transcultural más ignorado en el ámbito de la filosofía.

Otro ejemplo de espiritualidad naturalizada cabe encontrarlo, evidentemente, en la naturaleza, con sólo buscarlo. Da igual que uno vea el mundo como la creación de Dios o como un misterio secular que la ciencia está en camino de desvelar; es imposible negar la belleza y la majestad que hay en todas las cosas, desde las cordilleras montañosas, los desiertos y las selvas hasta los exquisitos detalles que apreciamos en un mosquito vulgar. Le prestemos o no atención, la naturaleza se nos impone sin ser invitada, con la fuerza arrolladora del huracán o el terremoto, curiosamente calificados de «actos de Dios» por impíos abogados y corredores de seguros. Cuando era joven, antes de meterme en filosofía, era un estudiante entusiasta de biología (en los días en que el proyecto genoma seguía siendo ciencia ficción). Lo que descubrí, ya entonces, es que lo que realmente me gustaba de la ciencia era la *naturaleza*, no tanto la búsqueda de la verdad última y mucho menos la ambición frankensteiniana de aumentar mi poder, sino maravillarme ante ella. Lo que encontraba en mi fascinación por los insectos, los animalillos, los microbios y las plantas de todas las clases con que me cruzaba era un medio para salir de mí mismo, como el que encontraba Schopenhauer en la música, una forma de escapar de mis inseguridades y de mi a menudo dolorosa autoconciencia. La ciencia —o más bien mi fascinación por la naturaleza— me transportaba a un universo más amplio y me integraba en una comunidad global con los demás naturalistas. Pero lo importante es que este universo más amplio era *este* universo, este mundo, esta naturaleza, no algo sobrenatural. El lugar en el que hay que buscar la espiritualidad, en otras palabras, está *aquí mismo*, en nuestras vidas y en nuestro mundo, y en ningún otro sitio.

Debemos buscar la espiritualidad cerca del corazón, en nuestras grandes pasiones, particularmente en el amor. El amor mezquino y celoso no vale, por supuesto. Pero nadie que haya experimentado un amor expansivo y romántico podría negar que se trata de un sentimiento profundamente espiritual. También hay espiritualidad en nuestros sentimientos de humanidad y camaradería, en nuestros lazos familiares (con lo que no pretendo negar ni por un momento que la vida familiar pueda resultar complicada y difícil), y puede encontrarse en las mejores amistades. Hay reverencia y espiritualidad en el sentimiento de que no tenemos un control completo sobre nuestras vidas, de que su curso viene determinado por fuerzas que no comprendemos y que sin embargo parecen tener alguna finalidad. (Ya no tengo ningún reparo para llamar a esto «destino».) En una entrevista reciente, Ann Douglas describió su recuperación del alcoholismo a partir del sentimiento de que «algo intervino en mi vida». Dijo: «Opto por llamarlo Dios. Realmente no conozco ninguna otra forma de describirlo» (*New York Times*, 17 de octubre de 1998). Yo tampoco sé cómo llamarlo, pero prefiero no invocar el monoteísmo poniéndole el nombre de «Dios». Incluso «Espíritu» sugiere demasiado la idea de un ser supremo y singular. De modo que me quedaré con espiritualidad, o lo que yo llamo espiritualidad naturalizada, y trataré de redescubrirlo por mis propios medios a través de la filosofía.

INTRODUCCIÓN

En el espíritu de Hegel

> No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación. [...] El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. [...] La frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios del cambio que se avecina.
>
> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL,
> *La fenomenología del Espíritu*

Hace veinte años me peleaba con la impenetrable prosa del idealista alemán G. W. F. Hegel, en el esfuerzo de comprender su gran visión del cosmos humano, que resumió en el primero y más importante de sus libros, *Die Phenomenologie des Geistes*, como «Espíritu» (*Geist*). El resultado de aquel combate fue el libro más extenso que he escrito (o que escribiré nunca), un volumen de seiscientas páginas titulado *In the Spirit of Hegel*. El libro constituía una gigantesca escapada de mi temperamento y forma de pensar anteriores, que hoy todavía calificaría de «existencialistas». En otras palabras, mi filosofía daba una gran importancia a la idea de la responsabilidad personal, era inflexible acerca de la importancia de las decisiones y las opciones individuales, se mostraba abiertamente individualista cuando no directamente partidaria de la excentricidad, hacía hincapié en la importancia de las pasiones en la existencia humana, entre las que no sólo incluía las amables emociones del amor y la compasión, sino también los humores sombríos y sentimientos como la desesperación, la resignación, el enfado y la angustia.

En contraste con todo esto, Hegel puso mucho cuidado en rebajar la importancia del individuo y acentuar en cambio la primacía de lo social y de su visión omnicomprensiva del mundo como Espíritu. En contraste con el énfasis existencialista en la angustia y en la necesidad de

tomar el control de nuestras vidas, Hegel hablaba de «destino» y «necesidad» y resaltaba la futilidad de las decisiones individuales frente a las fuerzas abrumadoras del «Espíritu de la época» (*Zeitgeist*). Daba importancia a las pasiones —su «dialéctica» ha sido llamada una «lógica de la pasión»—, pero se trataba de pasiones suprapersonales, las pasiones de una época o de una «figura de la conciencia», para las que el individuo apenas tenía alguna relevancia. Corresponden a los sentimientos de verse atrapado en la vida, incluso «barrido» por ella, lo opuesto de la determinación de «hacerse cargo» de ella del existencialista moderno. La concepción hegeliana fue brutalmente retratada por León Tolstoi en su brillante novela filosófica *Guerra y paz*, en la que incluso Napoleón es un peón en manos de fuerzas que escapan a su control y que ni siquiera es capaz de comprender.

El abierto contraste y confrontación entre Hegel y el existencialismo sigue siendo emblemático de la problemática filosófica dominante en nuestros tiempos. A pesar de todas las circunvoluciones del posmodernismo, de la excitación y la furia contra la economía global, y de las exhortaciones a crear un «nuevo orden mundial», sigue en pie nuestra necesidad personal y colectiva de esclarecer el lugar que nos corresponde en el mundo. ¿Cómo debemos vivir y enfrentarnos a las abrumadoras dificultades y tragedias de la vida? ¿Qué debemos pensar sobre la muerte, y cómo debemos enfrentarnos a ella? Éstas no son preguntas occidentales que quepa distinguir de las orientales o de las propias del Tercer Mundo. Son las preguntas universales a las que se enfrentan tanto las personas más sofisticadas y favorecidas del mundo como los campesinos de la China, los intocables de la India y los habitantes de los poblados más pequeños de África, de la cuenca amazónica y de las islas tropicales del Mar del Sur. La circulación casi instantánea de la información globalizada nos trae las disyuntivas y las tragedias de la vida hasta la puerta de nuestra casa.

En su época Hegel anticipó con una mezcla de esperanza e inquietud la unificación y liberalización de Europa bajo el poder de Napoleón. En nuestra época, es el mundo el que está a punto de ser unificado, en sentido casi literal. No mediante la conquista, algo que se ha probado muchas veces, y no sólo por medio del comercio, aunque sin duda es una de las fuerzas más activas en el mundo actual. Tanto en nuestra época como en la de Hegel, el mundo debe ser unificado primero y ante todo en el terreno de la conciencia humana, en la forma que tenemos de pensar sobre nosotros mismos y sobre el lugar que ocupamos en el mundo. En nuestras vidas individuales, estas preocupaciones hegelianas siguen

siendo existenciales. Y sin embargo exigen que tengamos presente de algún modo el «cuadro general». ¿Cómo podemos conservar el respeto por nosotros mismos y adoptar la clase de humildad que nos pone en el lugar que nos corresponde en el mundo? ¿Cómo podemos aprender a pensar en nosotros mismos en términos de nuestras relaciones con otras personas, en términos de compasión y de Espíritu compartido, escapando de nuestro individualismo consumista? ¿Cómo podemos llegar a un equilibro con las fuerzas imponentes y a veces temibles que rigen el mundo sin reducirlas a simplismos económicos, políticos, conspirativos o apocalípticos? ¿Cómo podemos cultivar las grandes pasiones al tiempo que exorcizamos (o al menos limitamos el daño causado por) las pasiones mezquinas? ¿Cómo podemos mantener presente el cuadro general mientras nos encontramos atrapados en nuestras esperanzas, miedos, ambiciones, y en las actitudes y las modas de nuestro tiempo? Me parece que éstas son las preguntas que nos llevan a la espiritualidad y me parece que afrontarlas es la tarea y la responsabilidad que nos corresponde a todos desde siempre, pero muy especialmente a los filósofos.

La espiritualidad, igual que la filosofía, consiste en tratar de comprender el cuadro general y de este modo responder a nuestra necesidad de dar un sentido más amplio a nuestras vidas. Como existencialista, siempre me han preocupado las cuestiones orientadas a la acción: ¿qué debo hacer?, ¿cómo debo vivir *mi* vida?, ¿qué debo hacer de mí? En coherencia con ello, me sentí obligado a mantener una actitud completamente secular y en buena medida irreverente. Incluso mis interpretaciones de Hegel quitaban hierro al Espíritu, al que concebía principalmente en términos de integración social y valores compartidos. No es que los existencialistas no hayan realizado contribuciones importantes en algunos casos a nuestra concepción de la espiritualidad. Inmediatamente vienen a la cabeza nombres como los de Kierkegaard, Buber y Tillich. Pero yo estaba cautivado por Friedrich Nietzsche y Jean-Paul Sartre, cuya filosofía y reputación está dominada por su ateísmo y por sus severas críticas a la religión. En estos últimos años, sin embargo, he comenzado a descubrir otros aspectos de Nietzsche (y de Sartre), e incluso una profunda afinidad entre Hegel y Nietzsche. Éste sin duda rechazó la religión en muchas de sus formas, particularmente en sus manifestaciones más sectarias y acríticas, pero nunca rechazó la espiritualidad. Dicho de otro modo, lo que trataban de hacer tanto Hegel como Nietzsche era *naturalizar* la espiritualidad, superar las religiones y las filosofías del «otro mundo» y revalorizar o «reencantar» la vida cotidiana. La idea consiste en recombinar la espiritualidad con la ciencia y la naturaleza, en lugar

de enfrentarlas la una a la otra. Así, para Hegel la naturaleza es espiritual y la espiritualidad no es nada menos que la naturaleza plenamente desplegada en nosotros. Para Nietzsche, la espiritualidad es tanto una cuestión «fisiológica» como una función del alma (necesariamente encarnada). Tal espiritualidad naturalizada es lo que quiero tratar en el presente libro.

Soy un filósofo. (Tal como escribe Kurt Vonnegut en *Timequake*, «tengo que serlo».) No soy un pensador espiritual, y mucho menos un espiritualista o un defensor de la religión en ninguna de sus formas. Pero me parece, al menos como filósofo, que si la espiritualidad tiene algún significado debe ser el de una *actitud reflexiva*. No hace falta decir que no se trata de un pensamiento sin sentimiento, ni tampoco de cualquier idea o cualquier tipo de pensamiento, por supuesto, sino de pensamientos sobre el significado de la vida y de los profundos sentimientos que tales pensamientos engendran en nosotros. La espiritualidad, como la filosofía, incluye aquellos aspectos de nuestras vidas que no son reducibles a la carrera profesional, a la psicología personal, a responsabilidades cívicas o a las fluctuaciones de nuestra fortuna económica o romántica. La espiritualidad, igual que la filosofía, tiene que ver con aquellas preguntas que no tienen respuestas definitivas, por más desesperadamente que traten de encontrarlas nuestros diversos dogmas y doctrinas. Pero la filosofía lleva demasiado tiempo absorbida por sus preciados rompecabezas y paradojas. Tal como dijo Nietzsche hace un siglo: «La filosofía reducida a "teoría del conocimiento": eso es la filosofía en su último estertor». Cualquiera que explore el mismo territorio desierto hoy en día sólo puede concluir que, por más lleno de actividad que parezca, está más reseco que nunca.

Así pues, decir que me interesa la espiritualidad significa antes que nada distanciarme de toda la filosofía inteligente que se burla de las grandes cuestiones o las reduce a meros rompecabezas o paradojas. La muerte y la tragedia, por ejemplo, suscitan inevitablemente, incluso en las personas más irreflexivas, algunas preguntas que somos incapaces de responder, por más reflexivos que seamos. A veces, creyéndonos muy inteligentes, inventamos unos cuantos rompecabezas y paradojas curiosos a propósito de la no existencia. Pero eso es una forma de evadirse de lo inevitable, más que de enfrentarse a ello. No es sólo el hecho de plantear las preguntas lo que nos lleva al reino de la espiritualidad, sino la conciencia de que no tienen respuestas definitivas. Incluso si compartimos un mismo dogma con millones de personas, las preguntas siguen en pie y las respuestas son en cada caso las de esta o aquella persona.

En este sentido encontramos una sombría advertencia en el relato de Tolstoi *La muerte de Iván Ilich*, en el que un hombre corriente que lo ha hecho «todo bien» y que ha compartido las creencias de su sociedad se enfrenta finalmente por sí mismo a las grandes cuestiones cuando padece un cáncer terminal. En aquel momento final surge un profundo reproche, a saber, *¿por qué no me había planteado estas preguntas hasta ahora?* Recientemente el alcalde de Nueva York supo que le habían diagnosticado un cáncer de próstata en medio de una encendida campaña electoral. Sin ser un hombre conocido por su sensibilidad, declaró sabiamente a la prensa: «Es algo que te hace pensar en las cosas realmente importantes. Te hace pensar en lo que deberías haber estado pensando todos estos años».

Sin cuestionar ni por un momento que la espiritualidad requiere reflexión y una actitud reflexiva, no por ello deja de estar profundamente vinculada a la pasión y a todas las emociones de la vida. El miedo a la muerte, el dolor y la desesperación no son en sí mismas emociones espirituales, pero sirven a menudo como anticipaciones o condiciones previas de la espiritualidad y pueden convertirse en espirituales cuando reflexionamos sobre ellas, igual que sucede con la alegría, el amor y en ciertos casos con la confianza y la gratitud. Pero del mismo modo que las reflexiones sin sentimiento no son espirituales, tampoco lo es un sentimiento ciego sin la reflexión adecuada, por más intenso que sea. La espiritualidad significa para mí las grandes pasiones reflexivas de la vida, y una vida vivida de acuerdo con esas grandes pasiones y reflexiones. La espiritualidad incluye el amor, la confianza, la reverencia y la sabiduría, así como los aspectos más aterradores de la vida: la tragedia y la muerte. Pensar en la espiritualidad únicamente en términos del descubrimiento aterrador de la falta de control sobre uno mismo y de la cercanía de la muerte es algo mórbido, pero pensar en la espiritualidad únicamente en términos de alegría o felicidad es tonto, una forma de (no) pensar que queda perfectamente resumida como «lo-lai-la». Si lo que constituye la espiritualidad humana es la pasión, debemos considerar todo el espectro de las pasiones humanas (pasiones de carácter reflexivo). Por ello, cuando debo caracterizar la espiritualidad naturalizada en una única frase, elijo ésta: *el amor reflexivo por la vida*.

Sostendré que la espiritualidad es en último término social y global, un sentimiento de identificación con los demás y con el mundo. Pero, al mismo tiempo, la espiritualidad también debe entenderse en términos de una *transformación* del yo. No es sólo una conclusión, o una concepción, o una filosofía que podamos probarnos como unos pantalones

nuevos.[1] El modo en que pensamos y nos sentimos acerca de nosotros mismos influye sobre quiénes somos. Las grandes reflexiones y pasiones de la espiritualidad no sólo nos impulsan y nos guían, o complementan nuestra ajetreada existencia cotidiana. También nos hacen cambiar, nos hacen ser personas distintas, seres distintos de los que éramos. Por ello Hegel insiste en el «duro trabajo» que exige la comprensión del Espíritu. La espiritualidad es un proceso. El yo es un proceso, y la espiritualidad es el proceso de transformación del yo.

Algunas versiones de la espiritualidad insisten en el abandono del yo. Por mi parte pretendo sostener, a la inversa, que la espiritualidad consiste en la expansión del yo. Por otro lado, algunas versiones de la espiritualidad se centran en el alma, aquella perla metafísica que se esconde en el centro de nuestro ser. Pero el alma no es algo fijo y eterno, sino algo tan fluido como nuestras vidas. Sin embargo, el lenguaje del alma trae consigo una profundidad que no posee el lenguaje del yo. Un libro reciente resume toda la evolución de la filosofía moderna como un paso «del alma al yo».[2] Siguiendo a Hegel y a Nietzsche, me gustaría explorar una posible inversión de esta tendencia, la transformación del yo moderno de nuevo en algo más parecido al alma en una espiritualidad naturalizada: el amor reflexivo por la vida.

1. Fue Fichte el autor de la famosa cita «una filosofía no es algo que uno pueda probarse a voluntad. La clase de filosofía que uno escoge depende del tipo de persona que uno es». *The Vocation of Man*, Indianápolis, Hackett, 1987 (trad. cast.: *El destino del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976).

2. James Crabbe, *From Soul to Self*, Nueva York, Routledge, 1999.

CAPÍTULO 1

De la filosofía al espíritu y la espiritualidad

> Zilu preguntó cómo se debía servir a los espíritus y a los dioses. Confucio replicó: «Si no eres capaz de servir a otras personas, ¿cómo podrías ser capaz de servir a los espíritus?».
>
> Zilu dijo: «¿Puedo preguntarte acerca de la muerte?». Confucio replicó: «Si aún no entiendes la vida, ¿cómo podrías comprender la muerte?».
>
> CONFUCIO, *Analectas*

La palabra «espíritu» conjura muchas imágenes. El espíritu, ante todo, evoca *tener espíritu*, ser entusiasta, apasionado, devoto. De modo más general, se refiere al estado de ánimo: «ligereza de espíritu» o «levantar el espíritu». También sugiere una serie de contrastes, el más evidente de los cuales es entre el espíritu o alma, por un lado, y el mundo material y el cuerpo humano meramente físico, por el otro. (Por ello la palabra alemana *Geist* del título de Hegel se traduce a veces como «mente».) Vale la pena señalar que Hegel rechazaba en último término todos estos contrastes, e insistía en que cuerpo y alma eran lo mismo, y que la naturaleza en conjunto es Espíritu. En el mismo sentido, también Nietzsche trató de concebir el alma en términos fisiológicos, en consonancia con la visión del mundo de Homero y los antiguos griegos, pero sería un tremendo error confundir tal naturalismo con el materialismo científico, es decir, con la reducción de la mente, el alma y el espíritu a las ruedas y los tornillos neurológicos de una biología sin alma. (Tal como dijo Nietzsche: «¿Realmente queremos permitir que se degrade así nuestra existencia: reducida a un mero ejercicio para una calculadora?».)[1]

1. Nietzsche, *Gay Science*, Nueva York, Random House, 1967, sección 257 (trad. cast.: *La gaya ciencia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2002).

Tanto Hegel como Nietzsche rechazaban cualquier concepción del alma que escapara a lo natural y «de este mundo», pero ninguno podía tolerar un mundo sin alma, un mundo sin espíritu y espiritualidad.

El «Espíritu» también evoca una pasión compartida en un sentido nada místico, como en frases tan mundanas como «espíritu de equipo» y «el espíritu de los tiempos». En este sentido se trata de una concepción de carácter específicamente social, como ponen de manifiesto también las versiones más terrenales del «Espíritu Santo», que lo interpretan como los lazos sentimentales existentes en el seno de una comunidad. La filosofía temprana de Hegel celebraba el «espíritu del pueblo» de los primeros griegos, en contraste con el alienante desapego del mundo y la «positividad» del protestantismo contemporáneo. En su obra más madura, comparó el espíritu de la moralidad popular con las reglas abstractas y el carácter hiperracional de la moralidad moderna. En su teoría política el espíritu también abarca el conjunto de la humanidad, más allá de la particularidad de los estados, y es este espíritu mundial el que trasciende el sectarismo infantil de la religión contemporánea. El espíritu es algo social, sea lo que sea más allá de eso. Representa nuestro sentimiento de participación y de integración en la comunidad humana y en un mundo mucho más amplio que nuestros egos individuales. Esta idea es mucho más relevante en nuestro tiempo que en el de Hegel. En su época Hegel contempló el nacimiento de una Europa internacional. Hoy en día todos hemos visto cómo se hacía realidad la comunidad humana global, así como el espectro emergente de la Tierra como un hogar compartido pero profundamente amenazado.

El «Espíritu», en sus usos más dramáticos, se refiere al reino de lo sobrenatural, al reino de los «espíritus»: musas, dioses y diosas, ángeles, diablos y —compartiendo nuestro espacio secular— fantasmas. No tengo noticias de tal mundo (excepto por lo que leo en las librerías y veo en las películas), de modo que no tengo mucho que decir sobre él. Tanto estética como políticamente, prefiero la idea de un mundo espiritual ricamente poblado a la solitaria imagen de un dios verdadero. Pero por más atractiva que pueda resultar toda esta rica imaginería, es demasiado propensa a proyectar la espiritualidad lejos de nosotros y a ubicarla en otro lugar. El mundo espiritual no está en ningún lugar distinto de *aquí*, sea lo que sea lo que signifique eso. *Nosotros* somos Espíritu, y el estatus independiente de los supuestos espíritus es algo sobre lo que no me interesa especular aquí.

Pasando de lo etéreo a lo vulgar, «espíritu» se refiere también a las bebidas espirituosas, con un grado de alcohol elevado, que al menos en

sus efectos iniciales tienden a levantarnos el espíritu a la mayoría de nosotros. Hegel se refiere a su propia obra como una «bacanal», una juerga alcohólica desmadrada. Nietzsche se refiere de un modo parecido a su filosofía como «dionisíaca». (Baco era el equivalente romano al dios griego Dioniso, el dios del vino, entre otras cosas.) Para Nietzsche, lo dionisíaco tenía que ver con «dejarse ir», con perder el sentido de la propia individualidad racional y alcanzar un sentimiento de unidad con el cosmos. Para Hegel, la bacanal significaba dejar que nuestros pensamientos y sentimientos siguieran su curso natural, lo que, según pensaba, llevaría naturalmente al reconocimiento de nosotros mismos junto con los demás y el mundo como Espíritu. Los lazos íntimos que existían en la antigua religión griega entre dos clases de espíritus, los dioses por un lado y las bebidas alcohólicas por el otro (que contrasta con la antipatía hacia la ebriedad que muestra buena parte de la religiosidad moderna), debería enseñarnos algo importante. Los espíritus no son otros seres, sino que el Espíritu es algo que está en nosotros, especialmente cuando hemos bebido hasta la última gota de nuestras vidas.

La palabra *Espíritu*, que suena como un nombre, significa en último término «espiritualidad», una propiedad, un aspecto, un estado de ánimo, una manera de ser. Se tiene demasiada tendencia a pensar que es terreno exclusivo de la religión. Pero hay que insistir en que la espiritualidad y la religión no son lo mismo. Aunque cabe identificar la espiritualidad con lo que John Dewey llamó en cierta ocasión una «actitud religiosa», la espiritualidad es un concepto mucho más amplio que la noción más bien específica de religión. A pesar del elocuente exclusivismo de tantos demagogos religiosos que insisten en que la espiritualidad es sinónimo de su (y sólo su) religión o secta, la espiritualidad tiene muchos significados y manifestaciones posibles, y ninguna religión tiene un derecho exclusivo o incluso especial a considerarse el verdadero camino hacia la espiritualidad. La espiritualidad es un fenómeno *humano*. Forma parte de la existencia humana, tal vez incluso de la naturaleza humana. Esto no significa negar que algunos animales puedan tener algo parecido a experiencias espirituales. Pero la espiritualidad no sólo requiere sentimiento, sino también pensamiento, y el pensamiento precisa conceptos. Así pues, la espiritualidad y la inteligencia están estrechamente ligadas. Con esto no pretendo decir que las personas inteligentes sean más espirituales, pero tampoco quiero dar crédito a una vieja tradición que identifica la espiritualidad con una inocencia que se confunde con la ignorancia o incluso la estupidez.

Experimentar el mundo en términos de algo más que los estímulos inmediatos (es decir, cosas que comer, cosas que evitar, cosas que hacer)

ya es una forma de avanzar hacia la espiritualidad. Pero la espiritualidad también requiere una pregunta crucial: «¿Por qué?». Requiere una cierta conciencia del futuro y de la importancia del pasado. Requiere un reconocimiento de la muerte (la propia y la de los demás) y, consecuentemente de la contingencia y el valor de la vida. Requiere una conciencia de la tragedia, de las terribles desgracias que nos acechan y que en ocasiones se abaten sobre nosotros. Requiere una completa comprensión del yo, no sólo conciencia o percepción, sino también autoconciencia y autorreflexión, el impulso hacia «una vida examinada». El yo no es sólo (tal como señaló Wittgenstein en una ocasión) el marco de nuestro mundo, sino algo a la vez sustantivo y misterioso. No sólo no podemos saber nunca con certeza lo que hay en la mente de los demás (ni siquiera los más cercanos), sino que tampoco podemos tener una confianza absoluta en que sabemos lo que esconde nuestro propio corazón.[2] Tanto el yo como la conciencia sugieren una sensación de misterio frente a la que la palabra «alma» no es más que un calmante verbal. (Jean-Paul Sartre expresa este misterio a través de una serie de metáforas centradas en la elusividad, como por ejemplo su paradójico «Soy lo que no soy y no soy lo que soy».)

Tampoco pretendo negar con esto que los animales, tal vez los elefantes, los monos, las ballenas o algunos de nuestros animales de compañía preferidos, tengan tal conciencia de la muerte, de la tragedia, del yo. Pero su conciencia de ello parece cuando menos más limitada y menos articulada que la nuestra. No se trata, sin embargo, de un chauvinismo de especie; al contrario, si la espiritualidad tiene algún significado, éste incluye ciertamente un cierto espíritu de comunión con nuestros compañeros animales en la vida, posean o no la misma conciencia o algo parecido al sentido de la espiritualidad que tenemos nosotros. A finales del siglo XIX, el artista sueco Richard Bergh escribió: «¿Tiene Espíritu la Naturaleza? Sí, en la medida en que el espectador de la Naturaleza lo posee. El hombre identifica instintivamente una vida interior parecida a la suya propia detrás de los cambiantes contornos exteriores de la Naturaleza».[3]

2. Ambas tesis tienen una larga historia filosófica. El énfasis socrático y estoico en el autoexamen tenía mucho que ver con el carácter elusivo de nuestros motivos y pensamientos, y Jean-Paul Sartre avanzó la famosa tesis (en *El ser y la nada*) de que la conciencia de las demás personas es una gran fuente de ansiedad para nosotros. («El otro tiene un secreto. El secreto es lo que yo *soy*.») *Being and Nothingness*, Nueva York, Philosophical Library, 1956 (trad. cast.: *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1989).

3. Richard Bergh, citado en el catálogo de la colección permanente del Museo Thielskad, Estocolmo (el cual incluye un maravilloso retrato de Nietzsche realizado pór el gran artista noruego, entusiasta del filósofo, Edvard Munch).

Tal perspectiva ha perdido hoy buena parte de su vigencia, en gran medida a causa de su aparente antropocentrismo. Sin embargo, comienza a mostrar signos de recuperación, sobre todo en los importantes movimientos ecologistas y pro Gaia de los últimos años.[4] La idea, que comparto con Hegel y Nietzsche, es ampliar tanto como se pueda el marco de la espiritualidad. En este sentido, podemos matizar todo lo dicho anteriormente insistiendo en que, sea lo que sea la espiritualidad, no puede concernir *únicamente* a la humanidad (o a la relación entre los seres humanos y Dios, los dioses o las diosas). La espiritualidad es omnicomprensiva, e incluye buena parte de (si no toda) la naturaleza y el mundo natural. Por lo que se refiere a las tendenciosas concepciones de la espiritualidad que limitan el mundo espiritual a los miembros de su propia secta y los que comparten su especial relación con Dios, sólo puedo decir que tal idea es la antítesis misma de la inclusividad que requiere la espiritualidad.

A menudo se asocia la espiritualidad con el misticismo. Sin duda, muchos místicos han sido personas extraordinariamente espirituales, e incluso una espiritualidad naturalizada y ordinaria puede implicar cierta relación con lo inefable y el infinito. Pero la inefabilidad —la incapacidad de someter una determinada experiencia a análisis— apenas sirve como excusa para algunas de las triviales vacuidades que pasan estos días por sabiduría espiritual. Por otro lado, deberíamos distinguir cuidadosamente entre la intuición mística de que somos «Uno» con Dios o el mundo, y la falaz consecuencia de que somos incapaces de comprender o analizar lo que esto significa. Así, Hegel criticó a los románticos e «intuicionistas» de su época por reducir el espíritu a un vacuo monismo (y lanzó su famoso comentario irónico a propósito de Schelling: «La noche en la que todas las vacas son negras»). Y Nietzsche satirizó a los románticos de su tiempo (medio siglo más tarde) al señalar que lo que hacían era «enturbiar las aguas para hacer que parecieran profundas». Uno puede entregarse apasionadamente al misticismo (haya experimentado personalmente o no una experiencia mística) y, sin embargo, negar que la inefabilidad sea la primera y la última palabra en la búsqueda de la espiritualidad. (Es la *última* palabra sólo en el sentido de que marca una renuncia a ir más allá.)

Es verdad que la espiritualidad se opone a lo meramente técnico, lo meramente superficial, y también a la quisquillosa forma de argumentar

4. Por ejemplo, Irving Singer, *The Harmony of Nature and Spirit* (en su trilogía *Meaning of Life*, Baltimore, Johns Hopkins, 1996) y Richard Dawkins (autor de *El gen egoísta*), *Unweaving the Rainbow*, Nueva York, Houghton Mifflin, 1998 (trad. cast.: *Destejiendo el arco iris*, Barcelona, Tusquets, 2000).

que se niega a ver nada como un todo viviente e insiste en cambio en diseccionarlo en piezas sin vida. Pero por más que escape a las estrechas categorías analíticas y resulte menos accesible a la argumentación y la «prueba» que una limitada hipótesis empírica o una proposición matemática, el hecho de que no haya categorías adecuadas para la espiritualidad no es motivo para decir que es irracional o imposible de describir. Kant expresó elegantemente esta idea al comparar nuestro conocimiento científico del mundo con nuestra intuición extracientífica del sentido teleológico del mundo (como fruto del diseño de Dios, a modo de «ideal regulativo»). Tal vez se podría decir que tan sólo se puede apreciar tal intuición por medio de la poesía. Pero en tal caso no hay duda de que se trata de una poesía filosófica, y tal vez incluso de una filosofía poética, si tal cosa es posible.[5]

En su manifestación más básica, la espiritualidad es la sutil y difícilmente definible conciencia que rodea prácticamente todas las cosas, y todo lo que trasciende nuestro mezquino interés personal. Así, hay espiritualidad en la naturaleza, en el arte, en los lazos de amor y camaradería que mantienen unida a una comunidad, en la reverencia hacia la vida (y no sólo la vida humana), que es la clave de muchas filosofías y religiones. Esto no significa que la espiritualidad sea una forma de desinterés (o una superación del ego). Pretendo sostener que la espiritualidad es una forma de expandir el yo, lo que no es lo mismo ni mucho menos que una forma expandida de egoísmo. Más bien, tal como han defendido muchos budistas y más recientemente Hegel, es una conciencia apasionada del yo en la que desaparece la distinción misma entre egoísmo y desinterés.

La espiritualidad, la religión y la ciencia

No pretendo sugerir que la espiritualidad y la religión son opuestas o antagónicas. Pero al menos en ciertas ocasiones sí están enfrentadas, como en el caso de algunos círculos religiosos contemporáneos cuyo mezquino sectarismo les mueve a demonizar abiertamente a los demás. La asociación entre espiritualidad y religión hace pensar a veces que ambas consisten ante todo en *creencias*. Pero la espiritualidad no tiene que ver primariamente con creencias (aunque ciertamente las incluye). Consiste

5. Pienso en la poesía de Friedrich Hölderlin, que inspiró tanto a Hegel como a Nietzsche (y más tarde también a Heidegger). *Poems and Fragments 1778-1843*, Londres, Anvil Press, 1994.

más bien en una forma (o una gran variedad de formas) de experimentar el mundo, de vivir, de interactuar con otras personas y con el mundo. Comprende una serie de prácticas y rituales, que no incluyen necesariamente la plegaria, ni servicios religiosos, ni meditación, ni rituales específicos de purificación, sino toda clase de formas, individuales o colectivas, de pensar, mirar, hablar, sentir, moverse y actuar.

La religión, en cambio, es primariamente una cuestión de *pertenencia*. Ésta no es, por supuesto, la forma habitual de caracterizar la religión. La caracterización habitual, recogida tanto por la legislación constitucional como por el sentido común, es que la religión es una cuestión de fe, y que la identidad de cada religión depende de sus creencias particulares (y de sus diferencias en este aspecto, por pequeñas que sean, respecto a las demás). Yo sostengo que, en el mejor de los casos, las creencias son en buena medida secundarias. Pienso que es razonable decir que muchos de los seguidores de las principales religiones del mundo no comprenden las creencias particulares de su religión, su teología. Tampoco pienso que tal comprensión sea necesaria ni para la religión ni para la espiritualidad. De hecho, a menudo se ha argumentado (y no sólo por parte de críticos de la religión) que las creencias de varias religiones importantes son ininteligibles. Por ejemplo, el filósofo cristiano danés Søren Kierkegaard insistía en que las creencias centrales del cristianismo eran «paradojas» y no tenían sentido en su literalidad, lo cual no constituía ningún obstáculo para que fuera un cristiano comprometido. Lo que convertía a una persona en cristiana, según Kierkegaard, era la fe, la «interioridad apasionada», y no las creencias.

Además, la aceptación de tales creencias —muchas de las cuales son proposiciones metafísicas abstractas que intimidarían al más especulativo de los filósofos— apenas puede basarse en otra cosa que en la pertenencia al grupo (o en el deseo de pertenecer a él). Esto es lo que empobrece todas las «filosofías de la religión» que pretenden reducir la fe a creencias, a proposiciones que deben ser «demostradas» (o cuando menos demostrar que son «inatacables»). Aunque no dudo de que los filósofos que practican este sofisticado arte son tan devotos como pretenden, percibo una grave fractura entre sus elaboraciones teológicas y su devoción religiosa. La mayoría de creencias religiosas parecen más contraseñas o claves para ingresar en un club que proposiciones que puedan ser explicadas o defendidas. La diferencia entre las creencias de una secta y las de otra, o incluso entre las creencias de una de las grandes religiones y las de otra, puede llegar a resultar indistinguible para un observador neutral. De hecho, los perennes y bienvenidos esfuerzos

ecuménicos insisten en las semejanzas entre las distintas religiones, hasta el punto de afirmar que Dios (o los dioses) es siempre el mismo, aunque llamado por nombres distintos (Jehová, Jahweh, Alá, Brahma, Godhead). El sentido de pertenencia se extiende de este modo desde cada secta y fe al conjunto de la humanidad, y es entonces cuando la religión se reúne finalmente con la espiritualidad.[6] Por más que sea propia del individuo, la espiritualidad abarca (sea o no abiertamente compartida) a todos los demás, así como al mundo.

Reducir el papel asignado a las creencias en la espiritualidad y la religión también serviría para acallar el falso y a menudo trágico enfrentamiento que se da entre la ciencia y la religión. (Yo sostendría más bien que, en su mejor versión, la espiritualidad y la ciencia son almas gemelas, para nada enfrentadas.) Sin duda, la ciencia trata ante todo de creencias apoyadas en la evidencia de los sentidos. Si se define la religión primariamente en términos de creencias, es inevitable que se produzca un choque entre la religión y la ciencia, sea a un nivel general (sobre si la ciencia puede explicar satisfactoriamente todas las cosas, incluido el origen del mundo y de la vida) o a un nivel más concreto (por qué hay tantas especies de insectos, cómo han podido darse milagros tales como el ojo o el sistema inmunológico). La mayoría de los científicos y los teólogos están dispuestos a acordar una tregua por lo que respecta a las cuestiones generales. Algunos científicos niegan que ciertas cuestiones últimas vayan a quedar siempre abiertas y muy pocos fanáticos religiosos (aunque se les ha dado mucha publicidad) sostienen que las evidencias científicas deben ser simplemente desechadas. En realidad, el avance de la ciencia ha sido en buena medida el hijo ilegítimo de la teología, puesto que si el mundo es la creación de Dios, constituye una falta de respeto hacia Él investigar los intrincados secretos de su funcionamiento. En su empeño por abarcar el mundo en su conjunto, la espiritualidad se interesa naturalmente por saber más sobre el mundo que pretende abarcar.

La ciencia y la religión no son tanto creencias o sistemas de creencias opuestos, sino formas distintas de contemplar el mundo. Podemos llamarlas «conocimiento» y «fe» respectivamente, pero pienso que esta dicotomía tradicional resulta en buena medida engañosa. Si se considera

6. Visiblemente excluidos de este humanismo quedan los ateos, quienes no tienen meramente un nombre distinto para referirse a Dios, sino que no ven ninguna necesidad de creer en un ser de este tipo. De modo que el ritual público de pedir tolerancia para todos los que creen en un «ser supremo», a pesar de su pretensión de universalidad, resulta altamente discriminatorio por excluir no sólo a los ateos, sino también a numerosas formas de espiritualidad de carácter politeísta y «sin dios».

que la fe es un tipo de creencia, no está claro que se pueda evitar el conflicto con la ciencia. Pero si se toma la fe como algo parecido a lo que Dewey llamaba una «actitud científica», una forma reverente de experimentar el mundo y apreciar y agradecer su existencia (y la propia), entonces no hay ningún conflicto. La ciencia puede seguir insistiendo en sus rigurosas explicaciones causales. La religión prefiere una visión animada y finalista del mundo. Pero tal como sostuvo el gran filósofo Kant hace dos siglos, ambas son complementarias y no están en absoluto enfrentadas, en la medida en que superemos la necesidad de interpretar las religiones como sistemas alternativos de conocimiento. De acuerdo con la famosa sentencia de Kant: «La ciencia es la organización del conocimiento, pero la sabiduría es la organización de la vida». Y de acuerdo con esta idea, hay que señalar que la espiritualidad y la sabiduría son en último término una y la misma cosa.

A un nivel más práctico, el conflicto entre la ciencia y la religión como sistemas alternativos de creencias amenaza con convertir a unos estudiantes ya mal educados en unos completos ignorantes. La llamada ciencia del Creacionismo es uno de los errores más absurdos de la historia de la religión (a diferencia de la perfectamente razonable postura religiosa que concibe el mundo como la creación de Dios). Respeto a aquellas personas que tratan de reinterpretar la Biblia (por ejemplo los seis días de la creación) para que los hechos que en ella se narran encajen con los últimos descubrimientos científicos acaecidos en el campo de la geología y el evolucionismo. Puedo incluso respetar a aquellos que se niegan a creer en el evolucionismo, porque amenaza una cosmovisión que les ha acompañado desde la infancia. Pero no tengo nada más que desprecio para los bien educados sofistas que rompen todos los cánones de la integridad intelectual y argumentativa para perseguir un objetivo meramente político. Una de sus tácticas, por ejemplo, es utilizar citas procedentes de disputas entre evolucionistas sacadas de contexto para que suenen como críticas contra el evolucionismo en lugar de objeciones a esta o aquella hipótesis evolucionista. Luego está la infame estrategia de las pruebas manipuladas. Mi caso favorito es la yuxtaposición de «fósiles» de dinosaurio y huellas humanas en Glen Rose, Texas (unos 80 kilómetros al sur de Fort Worth). Según el Institute for Creation Research, tal «evidencia» demuestra que el darwinismo es un error y que el Génesis está en lo cierto. Pero dejando a un lado la devoción religiosa, no puedo comprender cómo alguien que viva en el tercer milenio puede creer que el mundo tiene sólo unos miles de años de historia (buen ejemplo de la distancia que separa a estas personas de la espiritualidad, que

celebra la inmensidad del cosmos). Mayor sofisticación demuestran los partidarios del «diseño inteligente», que se limitan a tejer una red de posibilidades sin molestarse en mencionar los evidentes objetivos sectarios de su tarea.[7] (¿Por qué suponer que la única alternativa a Darwin es el Génesis? ¿Qué pasa con el rico abanico de historias de la creación surgidas en Asia y en el resto del mundo? Y a propósito, ¿no podrían contar los extraterrestres como diseñadores inteligentes?) Pero lo grave no es tanto la crudeza del fraude y su hipocresía, sino el extrañamiento de la espiritualidad de su hogar natural, el intelecto y la curiosidad científica. Si la espiritualidad, al igual que la ciencia, no comienza por maravillarse ante lo nuevo, ¿acaso puede comenzar?

Puede ser o no científico mantener una concepción del mundo como espíritu y una actitud espiritual, pero en ningún momento contradice las tesis de la ciencia. La espiritualidad puede animarnos a tomarnos la vida y la existencia misma del mundo como un regalo, incluso como un milagro, siempre que no nos sirva de excusa para cerrar la puerta a la curiosidad científica y la investigación. El error del Creacionismo es que en lugar de abrazar la espiritualidad opta por una actitud de «nosotros» contra «ellos», en la que «ellos» representa prácticamente a todo aquel que tenga una visión posmedieval del mundo. Al final, todo ello no consigue sino que la religión parezca estúpida.

Tanto en este punto como en cualquier otro, me guardaré de caer en lo que hace tiempo que llamo la «pretensión trascendental».[8] Dicha pretensión no sólo consiste en invocar a autoridades (trascendentes) para que impongan sus directrices o su «Vía Única» en el mundo, sino también y aún más a aquellos que sostienen que su perspectiva del mundo es *la* perspectiva correcta. Ello incluye tanto la cosmovisión científica como cualquiera de las religiosas. De acuerdo con esta idea yo mismo debería ser más humilde de lo que puedo parecerlo a menudo, y mis entusiasmos no deberían ser tomados nunca por dogmatismo. (Aunque soy consciente de que tal cosa es responsabilidad mía y no del lector.) En relación con todas estas reflexiones, siempre hay espacio para visiones alternativas, muchas de las cuales no he considerado ni examinado. En cuestiones de vida y muerte, el flujo mismo de la vida exige una evolución constante de los puntos de vista.

7. Para una buena crítica de esta idea, véase Robert T. Pennock, *The Tower of Babel: The Evidence Against the New Creationism*, Cambridge, M.I.T. Press, 2000.

8. *History and Human Nature*, Nueva York, Harcourt Brace, 1979; *Continental Philosophy Since 1750*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

Ser y hacer: la espiritualidad, la sociedad y el ritual

Otro motivo para restar importancia a las creencias es que constituyen una versión empobrecida tanto de la religión como de la espiritualidad, que relega la vida social y los ritos al reino de lo inesencial. Así, el proyecto de Immanuel Kant (un devoto cristiano) y otros filósofos de naturalizar la religión (lo que en su caso significaba en realidad *racionalizar* la religión) a base de reducirla a un conjunto limitado de creencias esenciales y eliminar lo que consideraban desdeñosamente «supersticiones» por un lado y «meros rituales» por el otro es algo que, más que mejorarla, empobrece la religión. Lo que Kant no supo ver, al menos en su doctrina filosófica, es el grado en que la religión es ante todo un fenómeno social, no una cuestión de creencias. Tratándose de un fenómeno social, las prácticas y los rituales religiosos tienen una importancia primaria y no meramente secundaria dentro de él. De nuevo deberíamos señalar aquí la diferencia entre realizar mecánicamente una serie de actos y aquellos hábitos profundamente sentidos cuya virtud reside en su familiaridad e íntima asociación con las grandes pasiones espirituales. El concepto chino de *li* define bellamente esta concepción del rito. El rito no es sólo algo que uno *hace* (es decir, realizar los actos mecánicamente), sino más bien algo que uno *vive*, e incluye las acciones cotidianas y no únicamente ciertos servicios y sacramentos especiales. La espiritualidad es una rareza filosófica por el hecho de necesitar actos como parte de su esencia. Es una forma de hacer además de una forma de ser, pensar y sentir. Requiere comprensión, pero no se trata del mismo conocimiento que transmite la ciencia en forma de creencias (aunque tampoco se le opone).

Igual que sucede con el conocimiento científico, la iluminación espiritual no llega de golpe. Requiere atención, trabajo, desarrollo y tiempo. Incluso «volver a nacer» no consiste tanto en una transformación instantánea como en el comienzo de un largo y complicado proceso. Los ritos y las prácticas no son sólo la expresión de la espiritualidad, sino los medios de su realización a través de la repetición y la familiaridad. Incluso la sabiduría tópica de eslóganes sencillos como «tómate el tiempo de oler las flores» y rutinas como dar un paseo por el bosque sugieren tal sentido de ritual y repetición. Lo mismo se consigue a través de los rituales habituales del amor: una tranquila cena en pareja, la repetición de apelativos cariñosos, hacerse pequeños regalos. Insistir en que los rituales espirituales deben ser de carácter religioso o negar la importancia de los rituales significa ignorar tanto la realidad del desarrollo espiritual

como la importancia de la inventiva y el ingenio individuales. Pero lo mejor de la religión *es* la espiritualidad, y el corazón de la espiritualidad es una actividad profundamente sentida y marcada por una combinación inteligente de sentimiento, acción, reflexión y pasión.

Una de las distinciones erróneas que se proponen entre la espiritualidad y la religión, que trabaja en gran medida en favor de esta última, es la idea de que la religión está al alcance de todo el mundo, mientras que la espiritualidad es algo raro y especial, limitado tal vez a unos pocos santos y gurús. Sin embargo, la espiritualidad naturalizada no es sólo para unos pocos escogidos. No es nada menos que el desarrollo de lo que hay mejor en cada uno de nosotros (por más que ello pueda variar considerablemente de una cultura a otra e incluso de una persona a otra). Una de las razones por las que se piensa que la espiritualidad es algo tan raro es la idea de que exige sacrificios extraordinarios, incluso sobrehumanos. Pero la espiritualidad no debería ser confundida con la renuncia a los bienes materiales, a la sensualidad y a los placeres sociales de la vida. No requiere convertirse en un ermitaño, en un excéntrico o en un asceta. No requiere el rechazo de las comodidades, los lujos y los placeres eróticos. Y no significa soledad. Puede que la soledad —en pequeñas dosis— sea algo necesario para la espiritualidad. Sin embargo, la espiritualidad no es en último término solitaria, sino social. Søren Kierkegaard demostró no sólo ser un excéntrico, sino también estar peligrosamente equivocado cuando puso todo el énfasis en «el individuo» y rechazó con completo desdén tanto la dimensión social como los rituales del culto religioso. La espiritualidad no está restringida a unos pocos; a menudo es ella y no la religión la que nos anima a acercarnos a los demás y a amar a nuestros vecinos como a nosotros mismos. Eso significa amarlos *como a* nosotros mismos, y *en cuanto nosotros mismos*, es decir, como espíritu.

De todos los rituales que han marcado la búsqueda de la espiritualidad, el que me parece más crucial y que conduce directamente a su objetivo es la filosofía misma. Es necesario que no perdamos de vista que la filosofía es una práctica social. No consiste (como pretendería su versión de cómic) en un sabio aislado sentado sobre la cima de alguna montaña desconocida contemplando el universo entero con el pensamiento. Sócrates se engañaba sin duda cuando imaginaba su alma entregada a una eterna contemplación y sin ser estorbada por nadie. Él, más que ningún otro filósofo, contribuyó a demostrar la naturaleza social de la filosofía a través de unos rituales de conversación conocidos con el nombre de *dialéctica*. He llegado a pensar que la espiritualidad

podría muy bien ser el objetivo último de la filosofía, a la vista de los crecientes ataques a los que está sometido el concepto de «verdad» y su consecuente trivialización. (Piénsese, por ejemplo, en los ricos conceptos de verdad filosófica que dominaban las filosofías de Platón y Hegel.)

Admito que identificar la filosofía con la espiritualidad es una idea reaccionaria. Pero se trata de una reacción no contra la verdad o la ciencia, sino contra el «adelgazamiento» de la filosofía, que ha llegado al punto de convertirla en irrelevante para el resto del mundo académico, cultural e intelectual, por no hablar del conjunto de la humanidad.[9] Esto no significa que haya descubierto la religión o que haya abandonado la filosofía. En realidad, lo que propongo es más bien un retorno a todas las anteriores concepciones de la filosofía orientadas a la sabiduría que dominaron la disciplina desde los antiguos Vedas indios hasta las filosofías religiosas de la Edad Media tardía y también hasta buena parte de la filosofía moderna. Pero a partir de la Ilustración occidental (un movimiento extrañamente homónimo de una ilustración* religiosa que tuvo lugar en Oriente), tanto la religión como la espiritualidad han estado a la defensiva.

Desde entonces, la espiritualidad y la filosofía han sido vistas a menudo como antagónicas, por lo menos en Occidente, hasta el punto de que mencionar a ambas en la misma frase resulta chocante y ofensivo para muchos filósofos. Soy consciente de que a mí también me hubiera chocado y ofendido hasta hace muy poco. La espiritualidad, igual que el sentimentalismo y la superstición, resulta ser demasiadas veces una farsa, algo barato, con enormes pretensiones y vacío de contenido. La filosofía, mientras tanto, se ha vuelto técnica y «científica» hasta volverse intraducible. Divididas entre los prósperos guías espirituales del circuito mediático y los brillantes tecnócratas encerrados en las salas de los seminarios de filosofía, las masas que buscan aquel sentido más amplio se encuentran con una oferta bastante pobre. Por ello, incluso las más ridículas religiones New Age consiguen llenar muchos corazones que alcanzarían mucho mejor su plenitud por sus propios medios sólo con que fueran animados a hacerlo por la disciplina que una vez fue la madre de todas las disciplinas y también de la espiritualidad.

9. Véase mi *The Joy of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

* En castellano se prefiere en este caso «Iluminación». (*N. del t.*)

Imagina que no hay Cielo: naturalizar la espiritualidad

Cuando digo que pretendo naturalizar la espiritualidad, tal como hicieron Hegel y Nietzsche, lo que hago es rechazar la idea de que la espiritualidad remite a lo sobrenatural. Lo sobrenatural es aquello que trasciende toda explicación científica y que resulta inaccesible a la experiencia ordinaria (aunque no descarto la posibilidad de que haya realmente experiencias que desafíen la capacidad de explicación científica y trasciendan lo ordinario). Mi objetivo es ético y estético antes que metafísico o científico, a saber, rechazar cualquier concepción que minimice el valor de la vida en favor de otra clase de existencias o valores. Esto no significa que no haya nada más importante que la propia vida (el amor y el honor, por ejemplo, pueden muy bien ser más valiosos). Significa insistir en que *esta* vida, con todas sus alegrías y desgracias, es la única vida en la que vale la pena pensar. Algunos de los más enfáticos defensores del «derecho a la vida» parecen sentir una notable indiferencia hacia muchos de los valores y las cualidades importantes *en* la vida. (La asistencia familiar, las ayudas a la educación y las leyes de defensa de la infancia en muchos Estados tienden a ser inversamente proporcionales a la legislación «en favor de la vida» y de los «valores familiares tradicionales».)[10] Para tales defensores de la «vida» (y *no* incluyo a todos los que se oponen al aborto), la vida misma se convierte en una abstracción, en algo que debe ser defendido *por principio*. Una pequeña pero peligrosa minoría ha demostrado estar más que dispuesta a matar para defender este principio tan escasamente sensible a la vida.

Lo que se entienda por «esta vida», por supuesto, está abierto a un amplio debate. La reencarnación, de acuerdo con su concepción clásica, consistiría en una continuación de esta vida en otras formas. Las descripciones más populares del Cielo y el Infierno dejan bastante claro que se trata de la continuación no sólo de la misma alma, sino de la misma persona, junto con buena parte de sus atributos mundanos y rasgos de personalidad, a excepción de los bienes materiales. «No puedes llevártelo contigo» se refiere únicamente al dinero y las propiedades, no a las memorias, las virtudes, las esperanzas o el sentido del humor característico de uno. (Piénsese en alguno de los chistes del «Cielo y san

10. Según los estudios del Center for Reproductive Law and Policy y de Jean Ruth Schroedel, profesor asociado de Ciencia Política en la Claremont Graduate University, *Is the Fetus a Person? A Comparison of Policies in the Fifty States*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2000. «Los datos —escribe Schroedel— muestran que los Estados antiabortistas no valoran de forma consistente la vida del feto.» Reproducido por Katha Pollitt en *The Nation*, 2001.

Pedro», del tipo «un cirujano fue al Cielo y se encontró con san Pedro...», «un abogado fue al Cielo y...», «la Madre Teresa fue al Cielo y...».) Sin duda, resulta tentador aquí adoptar la línea más dura y decir que tal continuación de la vida sólo podría ser considerada una forma de vida, y no digamos ya la *misma* vida, en la medida en que tengamos alguna *experiencia* de ella, pero todas estas discusiones resultan lo bastante confusas y exóticas como para que optemos simplemente por prescindir de ellas al hablar de la espiritualidad naturalizada. Lo que me interesa es la espiritualidad *en* la vida. Sólo me interesaría por un alma reencarnada o ascendida al Cielo en la medida en que conservara los mismos atributos esenciales en cuanto persona de carne y hueso que sigue disfrutando de su existencia terrenal.

El naturalismo es un término que ha acabado teniendo muchos significados entre los filósofos, desde conceptos técnicos relacionados con la naturaleza de la justificación y la relación entre hechos y valores hasta una suscripción genérica del método científico. Pero no significa necesariamente una celebración de la ciencia o del modelo de explicación científica (aunque tampoco los rechaza), sino más bien un rechazo de cualquier imposición externa o «trascendente» de valores, reglas y significados. Existe una gran diferencia entre creer que está mal matar o robar porque Dios Todopoderoso nos ha ordenado que no lo hagamos y creer que está mal por puro respeto hacia las demás personas, o hacia el orden social, o porque uno se da cuenta de sus consecuencias, o simplemente porque nos enseñaron que tales comportamientos están mal y sentimos una repulsa y una indignación «natural» ante ellos. Es la diferencia que existe entre relacionarnos por mediación de una autoridad trascendente o hacerlo en nuestros propios términos, de acuerdo con nuestros propios valores. Es también la diferencia que existe entre que la vida tenga significado porque hay un dios o por una futura existencia en el Cielo, o bien que la vida tenga un significado propio.

Consideremos un valor como, por ejemplo, la *igualdad*. Una cosa es decir, de acuerdo con las famosas palabras de nuestra Declaración de Independencia, que todos los hombres son *creados* iguales o decir, como es habitual en nuestra cultura, que todas las personas son iguales ante Dios. Otra cosa bien distinta es señalar, como el filósofo inglés Thomas Hobbes, que «los hombres son lo bastante parecidos en fuerza e inteligencia como para tener una capacidad parecida de matarse unos a otros». O, para tomar un ejemplo más cercano a nuestra experiencia, que creemos (sobre bases enteramente naturalistas) que hay algo valioso prácticamente en todos los seres humanos, sin necesidad de remitirnos a ningún

ideal superior. Todos los seres humanos (y no necesariamente *sólo* los seres humanos) comparten en buena medida las mismas emociones, disfrutan de placeres muy parecidos, están expuestos en gran medida a los mismos males y riesgos, y merecen por lo tanto ser tratados con justicia y respeto. No necesitamos que ninguna autoridad superior nos diga que somos creados iguales. Basta con que descubramos y desarrollemos colectivamente una serie de ideas e instituciones que promuevan la igualdad e, incluso más importante, el respeto mutuo.

El sobrenaturalismo no tiene por qué implicar a ningún dios, dioses o diosas trascendentes. Hay una clase de sobrenaturalismo que es invocado por los propios filósofos, incluso por filósofos rigurosamente naturalistas, y que nos impone exigencias sobrenaturales. (No estoy hablando sólo de *ideales*, a los que por su propia naturaleza podemos aproximarnos pero nunca alcanzar realmente. Considérese esta cita de Kant, el epítome del idealista filosófico moderno: «Uno no puede esperar hacer nada realmente bien a partir de este pobre material que es el hombre».)[11] Pero Kant también nos dice que la razón, aunque nos la ha entregado Dios, es una facultad autónoma que nos dicta leyes morales no basadas en la experiencia, ni en el sentimiento, ni en la crianza, sino válidas por sí mismas. Tal como se ha señalado a menudo, de forma especialmente notoria por parte de Hegel, sólo unos años posterior a Kant, tal ética tiende a concebirse como separada del mundo real del comportamiento humano y, en consecuencia, tiene que recurrir a subterfugios para colarse de nuevo en nuestro mundo.

Tal concepción «sobrenatural» de la razón se puede encontrar incluso en doctrinas filosóficas incuestionablemente seculares. Por ejemplo, uno de los filósofos contemporáneos más éticos y más incomprendidos, Peter Singer (australiano, actualmente en Princeton), defiende una concepción igualmente alejada de nuestras experiencias, de nuestros sentimientos y de nuestra humanidad, incluso en nombre de esa misma humanidad.[12] Singer sostiene que la razón impone una regla de igualdad universal, de acuerdo con la cual todos nosotros deberíamos sentirnos obligados a entregar la mayor parte de nuestras pertenencias a los pobres del mundo y no prestarnos ninguna atención especial a nosotros

11. Immanuel Kant, *The Idea of a Universal History* (1794), reimpreso en P. Gardiner (comp.), *Theories of History*, Glencoe, IL, Free Press, 1959 (trad. cast.: *Ideas para una historia universal*, Madrid, Tecnos, 1987).

12. En su *How Are We to Live*, Prometheus Books, 1995, pág. 9 (trad. cast.: *Ética para vivir mejor*, Barcelona, Ariel, 2000). Véase mi «Peter Singer and the Expanding Circle», en Dale Jameson (comp.), *Peter Singer and his Critics*, Nueva York, Blackwell, 1999.

mismos, como tampoco a nuestros familiares, amigos y vecinos. Sin duda se trata de un noble sentimiento y de una saludable exhortación para aquellos de nosotros que consumen mucho más de la parte que les corresponde de los recursos del mundo. Pero tal como ha comentado Bernard Williams en relación con la filosofía de Singer: «La gente simplemente no está hecha tal como Peter piensa». La gente sí se preocupa más por su familia y amigos que por los extraños. Sí cree tener derecho a consumir bienes con independencia de la situación estadística de la distribución de los bienes en el conjunto del mundo. Por este motivo llamo a Singer «san Peter», de forma evidentemente irónica al tratarse de un filósofo tan secular.[13] Pero tales aspiraciones sobrenaturales pueden encontrarse incluso en el más secular de los pensadores.

El naturalismo no es lo mismo que el materialismo, tanto en el sentido ordinario de un énfasis puesto en la importancia de los bienes materiales en la vida como en el sentido filosófico de que sólo existe la materia (y la energía). Si uno *sólo* se preocupa por el sexo, el dinero, los coches deportivos y el rock-and-roll, la espiritualidad está más bien fuera de cuestión. Pero el hecho de que uno disfrute o incluso adore las comodidades, los lujos y las emociones de la vida no es un motivo en contra o un obstáculo insalvable para alcanzar la espiritualidad. En algunas culturas, el espíritu ha sido estrechamente identificado con el sexo, y a menudo con alguno de los estilos musicales más expresivos de tal cultura. Es más, la mayoría de los movimientos religiosos no se oponen al dinero y al lujo, y muchos tienen incluso ambiciones políticas. El ascetismo, tal como sostiene Nietzsche, es por su propia naturaleza antinatural. (A pesar de lo cual puede ser explicado en términos naturales.) La espiritualidad naturalizada no se opone, sino que más bien abraza el mundo material, los apetitos, el sexo y la sensualidad, el cuerpo, y posiblemente incluso los coches deportivos, el dinero y el lujo, si todos ellos ocupan el lugar que les corresponde. No es necesario ir vestido con ropa de saco para ser espiritual, tal como Buda descubrió finalmente en el curso de sus exploraciones.

La autorrealización de la espiritualidad

A riesgo de parecer críptico o paradójico, me gustaría sugerir que la espiritualidad es *autorrealizativa*, es decir, que se hace realidad por el

13. «Saint Peter», *Inside Magazine*, Philadelphia, diciembre de 1999.

hecho de creer en ella. Por supuesto, tal es lo que afirman buena parte de las religiones establecidas: no sólo que uno se convierte en un creyente por el hecho de creer (lo cual es una tautología), sino también que la creencia se hace *realidad* (en cierto sentido) por el hecho de creer en ella. Tal idea no es el despropósito patente que algunos críticos querrían ver en ella, ni tampoco la revelación milagrosa que los evangelistas menos escrupulosos podrían sugerir. Tampoco es simplemente una versión de la «incertidumbre objetiva» de Kierkegaard, de acuerdo con la cual somos libres de imponer nuestras verdades subjetivas, aunque sólo sea porque no hay posibilidad de demostrar si estamos en lo cierto o equivocados.

Que la espiritualidad sea autorrealizativa debe entenderse más bien como una versión de las profecías autorrealizadoras, tan familiares en psicología (aunque tal vez sea poco afortunado usar la palabra «profecía» en este contexto). Pensar de modo positivo, tener confianza en uno mismo y creer que eres capaz de hacerlo son ejemplos típicos de este conocido fenómeno. (Todavía recuerdo unos de los «libros de oro» favoritos de mi infancia: *The Little Engine that Could*.[14] El rítmico estribillo: «Pienso que puedo, pienso que puedo, pienso que puedo» me ha ayudado a avanzar en muchas fases de mi vida adulta.) No es que el mero hecho de pensar en algo lo convierta en realidad, sino más bien que adoptar una actitud resistente al desánimo y a las dudas más debilitadoras aumenta las probabilidades de éxito (esto es, asumiendo de entrada que uno posee las habilidades y los talentos necesarios o que tal cosa entra dentro de sus posibilidades).

Tal vez la espiritualidad no sea un logro o un éxito en el sentido en que lo pueda ser vencer en una carrera de cross por equipos, hacer bien un examen, sobrevivir a una ordalía, o alcanzar la cima de una montaña. Sin embargo, la espiritualidad significa adoptar una mentalidad o una actitud positiva en la que se abren todo tipo de posibilidades que antes tal vez no eran evidentes. En sentido literal, uno no *hace* realidad nada. Los hechos del mundo siguen siendo más o menos los mismos de antes. Y sin embargo, todo cambia. El mundo vuelve a nacer. Esto no significa que estemos en el reino de los sueños hechos realidad, y mucho menos en el del autoengaño. En el campo de la religión se ha dicho mucho que la fe aumenta por el hecho de tener fe. Esto no significa que de golpe Dios exista, ni tampoco la hipótesis más débil (e igualmente dudosa) de que Dios exista *para ti*. Es importante tener presente la distinción de sentido

14. Watty Piper, *The Little Engine that Could*, Nueva York, Platt and Monk, 1930.

común entre que algo sea cierto y simplemente creer o tener fe en algo. Pensar que uno está enamorado no es lo mismo que estar enamorado, y creer que uno tiene confianza en sí mismo no es lo mismo que tenerla. No hace falta decir que el hecho de pensar que uno tiene aptitudes para las matemáticas, o para el estudio, o para tener pensamientos profundos, no es en absoluto lo mismo que poseer tales aptitudes. Pero *estar* enamorado cambia el mundo, o al menos un aspecto relevante del mismo, y aunque no tengamos costumbre de pensar en el amor como un logro (con frecuencia lo vemos como una «caída»), tal vez ésa sea una de las primeras cosas que debamos reconsiderar en nuestro camino hacia la espiritualidad.

Hegel nos dice que el Espíritu es autorreflexión y que llega a la existencia en el acto de concebir el Espíritu. De nuevo no se trata de «creer», sino de una forma de «constituir» en cierto sentido el mundo, experimentar el mundo (y uno mismo) en cuanto espiritual. Considérese la ya clásica descripción del origen de la conciencia que propuso el psicólogo de Princeton Julian Jaynes.[15] La conciencia, según nos dice, se hace realidad al hacernos conscientes de nosotros mismos *en cuanto* conscientes. Esto no significa (sería absurdo pensarlo) que estemos vivos y percibamos cosas y seamos capaces de sentir dolores, sensaciones y cosas por el estilo sólo porque creemos que podemos hacerlo. Sin embargo, la conciencia es algo más que la mera capacidad de percibir y sentir. También es algo más que razonar, si con ello nos referimos únicamente a la capacidad para resolver problemas, lo cual puede hacerse y de hecho se hace sin necesidad de conciencia en sentido crítico.

Ser consciente significa cumplir un conjunto de condiciones harto complejas conceptualmente, entre ellas poseer un concepto de la mente, un concepto del «yo», y la capacidad de narrar cierta clase de historias. No es necesario aceptar todas las condiciones que pone Jaynes, ni tampoco explicarlas aquí para que se reconozca la importante idea de que en cierto sentido la autorreflexión no es algo que se añada a la conciencia, sino que es su precondición misma. Dicho de otro modo, ciertos conceptos son necesarios para describir la conciencia y como condiciones previas para que pueda *haber* conciencia.[16] La conciencia existe,

15. Julian Jaynes, *The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston, Houghton-Mifflin, 1976.

16. Ned Block, 1981, acusa a Jaynes de cometer lo que a los filósofos les gusta llamar el error del «uso-mención», que significa confundir un fenómeno con el nombre o el concepto de tal fenómeno. Jonathan Miller sostiene que Jaynes da poco peso a los factores sociales y culturales en el surgimiento de la conciencia. Sobre lo primero, pienso que el argumento presentado aquí —parcialmente deudor de Daniel

se podría decir, únicamente en la medida en que hay criaturas conscientes que poseen el concepto de «conciencia», es decir, se conciben a sí mismas como conscientes, poseen un concepto de «vida interior». En otras palabras, creer que uno es consciente (de acuerdo con el célebre descubrimiento de Descartes) es en este sentido una profecía autorrealizadora (aunque Descartes cometió el error de pensar que de esa forma *descubríamos* nuestra autoconciencia, en lugar de constituirla). Del mismo modo, alcanzar la espiritualidad también requiere, como precondición, desarrollar (constituir) una cierta comprensión de uno mismo como espiritual.

Hay que destacar el énfasis que pone Jaynes en la «narratividad» de la conciencia, y también en este caso descubrimos que Hegel planteó en buena medida la misma idea 170 años antes. Ser consciente no significa únicamente ser consciente del momento presente. Significa tener alguna noción del tiempo, del paso del tiempo, alguna noción de un por venir y un ya pasado, de la historia. Pero la historia también llega a la existencia únicamente al realizarse en el pensamiento, es decir, al pensarla. Éste era un aspecto central en la filosofía de Hegel, la idea de que *adoptar* una cierta concepción de la historia hacía realidad la historia que uno estaba adoptando. («La única idea que la filosofía aporta a la historia es la idea de que la Razón gobierna el mundo y que la historia del mundo ha seguido, por lo tanto, un curso racional.»)[17] A menudo se ha dicho, aunque viene a ser una tremenda exageración, que Hegel llevó la historia a la filosofía, o incluso que Hegel *inventó* la historia. Por supuesto, la filosofía ya tenía una larga historia mucho antes de que Hegel entrara en escena. Pero la historia es también uno de aquellos conceptos autocreados que se hacen realidad por el hecho de pensarlos. (Se puede cuestionar la usual equiparación de la espiritualidad con la eternidad con sólo hacer notar que si tenemos una noción de la espiritualidad es porque tenemos una noción del cambio y la historia.)

Se puede desarrollar aún más el vínculo que une la conciencia, la espiritualidad y la historia por medio de una analogía. Dan Dennett señala que los leones y las cebras tienen una historia por el mero hecho de

Dennett— absuelve a Jaynes de este pecado filosófico en concreto. Por lo que respecta a la crítica de Miller, me parece escasamente compatible con la tesis general que entiendo está defendiendo Jaynes, dejando a un lado su muy controvertida hipótesis sobre la evolución del cerebro. *Canadian Psychology*, vol. 27, 1986, págs. 149-154.

17. G. W. F. Hegel, *Introduction to the Lectures on the Philosophy of History* (también conocida como *Reason in History*), Indianápolis, Hackett, 1988, pág. 12 (trad. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996).

que llevan mucho tiempo en el mundo.[18] Pero seguramente los leones y las cebras no tienen historia en el sentido en que nosotros la tenemos. Es posible que tengan memoria (tal vez incluso una memoria colectiva, en cierto sentido). Pero no tienen historia, tanto porque no *saben* que tienen una historia (no conservan ningún registro de ella) como porque no tienen ninguna noción de su propio desarrollo como especie. Podríamos negar que los leones y las cebras tienen conciencia y espiritualidad (por más espiritual que pueda parecer su gato cuando tiene la mirada perdida en el espacio), no porque no sean criaturas inteligentes y sensibles, sino porque no tienen un lenguaje adecuado para la autocomprensión, la autoconciencia y la modalidad más rica y amplia de conciencia que supone la espiritualidad.

La historia, la conciencia y la espiritualidad son conceptos autorrealizadores. Ser espiritual, por lo tanto, significa adoptar una disposición espiritual, una cierta actitud, un conjunto de emociones y conceptos que resultan tanto conducentes hacia la espiritualidad como constitutivos de ella. En sentido estricto, ello no significa hacer realidad o introducir nada nuevo en el mundo, excepto por el hecho de haber adoptado una actitud espiritual. Pero la perspectiva desde la que percibimos y concebimos el mundo y todo lo que contiene puede transformar el mundo en lo que Sartre llamaba un sentido «mágico», y marcar por lo tanto una enorme diferencia en la forma que tenemos de vivir y comportarnos, por no decir de sentirnos, a pesar de que los conceptos que constituyen nuestra espiritualidad son perfectamente naturales y están siempre a nuestro alcance.

La espiritualidad como una concepción más amplia de la vida

> No sabéis cuál será vuestra vida de mañana, pues sois humo, que aparece un momento y al punto se disipa.
>
> *Epístola de Santiago*, 4,14

Tal vez la vida sea corta, pero la espiritualidad es una concepción más amplia de la vida. Esto no tiene por qué entenderse en ningún sentido

18. Esta perspectiva ha sido defendida, por ejemplo, por Daniel Dennett en su obra sobre la conciencia, «Julian Jaynes's Software Ideology», en *Consciousness Explained*, Boston, Little Brown, 1991 (trad. cast.: *La conciencia explicada*, Barcelona, Paidós, 1995), y por su adversario filosófico John Searle en su *Construction of the Social World*, Nueva York, Free Press, 1997 (trad. cast.: *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997).

que reduzca la importancia de la vida. Lo que cuenta para mí es la *vida*, y ninguna otra cosa distinta o que se encuentre más allá. Al igual que Hegel y Nietzsche, pienso que el valor último tanto de la filosofía como de la religión —y la esencia de la espiritualidad— es el valor de la vida. Esto no supone establecer ninguna moral o agenda política concreta, y mucho menos adoptar ninguna postura dogmática en algunos encendidos debates sectarios. Tampoco es decir nada que tenga un valor muy concreto para dirimir las cuestiones éticas en general.[19] Pero es una especie de faro filosófico, una forma de recordarnos lo que realmente importa: no la fidelidad a ningún Dios o dioses, sino *vivir bien*. Naturalmente, la fidelidad a los propios ideales forma parte del significado de vivir bien, que tampoco puede separarse sin violencia de la idea de tener éxito en la vida. Sin embargo, vivir bien puede interpretarse fácilmente de forma vulgarizada como vivir lujosamente o simplemente pasarlo bien. Tal es el motivo de que la admirable filosofía del utilitarismo haya tenido siempre tan mala prensa. (Los filósofos alemanes desde Hegel la han encontrado siempre «vulgar» y vacía de espiritualidad. John Stuart Mill, su más famoso valedor, se sintió por ello obligado a defender sus tesis frente a las «interpretaciones vulgares».)

Vivir bien no tiene que ver con el confort o el lujo, aunque ciertamente no tiene por qué excluir tales cosas. Tampoco consiste exclusivamente en pasarlo bien, aunque sin duda (tal como sostuvo Aristóteles) no es fácil decir que alguien ha tenido una buena vida si ha estado vacía de goces y placeres. Pero vivir bien también es algo más que simplemente hacer lo debido, tal como terminó comprendiendo el Iván Ilich de Tolstoi. No es sólo gozar, sino (tal como sostenía Mill) gozar con el tipo adecuado de cosas. «Mejor un Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho» fue su célebre comentario en *El utilitarismo*. La *vida* consiste tanto en frustraciones y sufrimientos como en alegrías y éxitos. Vivir bien significa vivir una vida rica, y una vida rica va por su propia naturaleza más allá de las meras comodidades, lujos y disfrutes.

Para expresar de otro modo este énfasis en la vida, se podría decir que *el significado de la vida es la vida misma*. El sentido de la vida no es la búsqueda de otra vida (si fuera así, ¿cuál sería el sentido de *aquella* vida?). La vida tampoco consiste en la vacía lucha por la supervivencia y la existencia de la que se lamentan algunos darwinistas amargados y los pesimistas como Arthur Schopenhauer. El significado de la vida no debe medirse por nada externo a la vida, sino por cómo vive y aprecia uno

19. Véase Tara Smith, *Viable Values*, Lanham, MD, Roman and Littlefield, 2000.

la vida en sus propios términos. Pero tales términos incluyen el lugar que ocupa uno en el mundo y su propia identificación con él, no las tendencias solipsistas o egocéntricas del narcisismo o el egoísmo. Tanto Hegel como Nietzsche entendieron que la vida debía ser definida en términos de una finalidad más amplia, pero no una finalidad que hubiera de buscarse más allá de la vida. En el caso de Hegel, tal finalidad era la completa realización del espíritu, el reconocimiento de nosotros mismos como parte integral del conjunto del cosmos. Para Nietzsche, tal finalidad era la trascendencia del individuo (la superación del yo) en la realización de metas e ideales superiores. En lugar del dudoso fin de trascender la vida, defendamos el ideal de trascendernos a nosotros mismos *en* la vida.

Para Nietzsche, al igual que para Schopenhauer y otros pensadores románticos, la música constituía el vínculo más ejemplar entre la vida y la espiritualidad. Para Schopenhauer, la música era la manifestación directa, no sólo la «expresión», de la Voluntad cósmica que penetraba todos los aspectos de la vida. Para Nietzsche, la noción pitagórica de la «música de las esferas» debía ser tomada seriamente, si no como un principio de la astronomía al menos como una forma de entender la vida. En este sentido, Nietzsche fue de joven un admirador de la música de Richard Wagner. En su madurez rechazó a Wagner (por «decadente»), pero continuó celebrando lo dionisíaco en la música (por ejemplo, en el último Beethoven). La celebración de la espiritualidad en la música por parte de Nietzsche sugiere una analogía contemporánea, aunque el propio Nietzsche no hubiera sabido qué hacer con ella. La analogía se plantea con una forma musical particular y típicamente norteamericana: el jazz. El jazz es una música sintética y social que reúne a muchas voces y personas. Es ecléctica, recoge elementos de todo tipo y procedencia, desde canciones de cuna y canciones populares hasta la música de los aborígenes australianos. Es pluralista. No hay una forma correcta de jazz. Promueve la improvisación, la espontaneidad, con todas esas voces que se responden unas a otras (y a la audiencia), que se construyen a partir de lo anterior pero nunca están limitadas por ello. El jazz es complejo, se recrea en el contrapunto, y es rico, azaroso e impredecible.

La espiritualidad puede ser sencilla, limitada y unívoca, o bien plural, ilimitada y compleja. Resulta difícil concebir la espiritualidad sin acompañamiento musical, aunque sólo sea el silencio de los cielos o el susurro del viento entre las hojas en un día de otoño. Fue también Pitágoras quien insistió en que el aparente silencio de los cielos era en realidad la «música de las esferas», que sólo los dioses podían oír. La espiritualidad de la música está en todas partes, con sólo que sepamos escucharla.

Al escuchar música nos resulta muy fácil salir de nosotros mismos. Nos sentimos incluso transportados. Pero sería un error interpretarlo en términos ultramundanos. La música más bien nos acerca unos a otros. La música es por naturaleza social y sensual (cuando no también sexual). Cuando la música nos excita y nos incita a movernos, a bailar, por ejemplo, no se trata de una reacción meramente *individual*. Es una reacción naturalmente social, y se ha dicho con razón que prácticamente todas las culturas disfrutan y valoran la música como un vehículo social, sea en el caso del éxtasis del baile y el canto colectivo, o en la colectividad pasiva de la sala de conciertos clásica occidental. La experiencia de la música es por naturaleza secular, excepto, por supuesto, cuando la música es explícitamente religiosa —o lo es el contexto—, en cuyo caso hay algún texto añadido que dicta nuestra interpretación. (El rechazo de algunas religiones a admitir la música en medios religiosos nos recuerda que su relación no ha sido siempre de cooperación. Platón expulsó de su República a los flautistas junto con los poetas. El Islam no considera música cantar el Corán, por más musicalmente bello que resulte.)

La música es capaz de expresar todo el espectro de las emociones humanas, desde la alegría hasta la desesperación, y es tanto su carácter social como su sensualidad lo que la convierte en un paradigma tan adecuado —o al menos en una metáfora útil— para la espiritualidad naturalizada. La espiritualidad, igual que la música, es una celebración de la vida, y nos llega hasta las fibras más íntimas. La concepción reductora que nos ve como seres espirituales, es decir, como almas potencialmente libres y etéreas que estarían mucho mejor sin el estorbo de nuestros cuerpos, no hace más que degradarnos y tergiversar el sentido de la espiritualidad. Decir que nuestros cuerpos son espirituales suena como un tópico barato contemporáneo, pero hay cierta verdad en ello. Para verlo sólo hace falta escuchar una pieza musical y tratar de reprimir cualquier respuesta de nuestro cuerpo. Para muchas tradiciones (y también para Nietzsche) es imposible concebir la espiritualidad sin la danza.

La espiritualidad, según dije, es una concepción más amplia de la vida. Eso significa que vemos más allá de nosotros mismos, primero a otras personas y luego a la naturaleza en cuanto espíritu y en cuanto espiritual. Muchos filósofos han insistido en que no deberíamos vernos a nosotros mismos como medios para alcanzar nuestros fines, pero esto no es sólo una máxima ética, una cuestión de deber. Apreciar a las personas por sí mismas también es la llave de nuestro propio bienestar, tal como Adam Smith, popularmente visto como el abogado del egoísmo, recomendó enérgicamente en su no tan conocida teoría moral. También

significa que no deberíamos ver la naturaleza únicamente como un recurso, o como un obstáculo para las ambiciones humanas, o como un objeto para el estudio científico. La ciencia, en su mejor versión, posee en realidad una dimensión espiritual.

Tampoco deberíamos ver la naturaleza a través de las frías lentes del materialismo y del llamado naturalismo reductor, que sostiene una tesis muy distinta de la que defiendo aquí. La concepción más amplia de la vida también supone una profunda apreciación de los detalles de nuestras vidas en cuanto criaturas sensuales, sexuales, hambrientas, sudorosas, con una capacidad especial para la reflexión, la contemplación y la apreciación de nuestra propia identidad como tal y como parte del mundo natural en conjunto. También significa apreciar el arte y todas las producciones creativas humanas como algo más que un artificio y una novedad y mucho más que una mercancía o incluso una creación; más bien, tal como pensaban Hegel y Nietzsche, como una manifestación concreta de la expresividad y la espiritualidad humanas. Significa pensar en la propia vida como una obra de arte en proceso, y amarla en cuanto tal.

No es que *cualquier* concepción más amplia de la vida valga como espiritualidad. La mezquindad y la envidia son enemigos de la espiritualidad. El patriotismo es una concepción más amplia de la vida, y sin duda tiene —o puede tener— una dimensión espiritual. Por desgracia, ha sido cruelmente explotado por demagogos y tiranos de la peor clase, desde los conquistadores del Antiguo Testamento hasta Mussolini y Milosevic. Lo que comienza como Espíritu termina como fascismo (no es ninguna coincidencia que Mussolini —un filósofo frustrado— la definiera precisamente en tales términos hegelianos). En la medida en que el patriotismo incluya al conjunto de la humanidad, como una forma concreta de humanismo, puede muy bien coincidir con lo espiritual. En su mejor versión, la política es en realidad una manifestación de la espiritualidad, tal vez no en su realismo más crudo, pero sí en su sensibilidad social, en la idea de que estamos todos juntos en esto y que para vivir bien todos juntos debemos pensar que hacemos algo más que vivir unos al lado de los otros. La política, igual que la religión, se vuelve espiritual sólo en la medida en que abraza una concepción no sectaria del mundo.

Se podría decir que el sectarismo, por su propia naturaleza, abarca una concepción más amplia del «nosotros», si no fuera porque este «nosotros» se define siempre por contraste y a menudo en conflicto con un «ellos», y es este exclusivismo lo que hace que no sea espiritual. La espiritualidad no tiene límites. No es exclusiva (excepto en el sentido de

que alcanzarla puede costar muchos años y esfuerzos). No es compatible con un planteamiento de «nosotros contra ellos». Rechaza las comparaciones. (Algunos de mis amigos budistas disfrutan contándome historias sobre las estrategias del «yo soy más espiritual que tú» de algunos de sus compañeros, que se parecen más que ninguna otra cosa a las exhibiciones de egos a la defensiva de una reunión de un departamento académico.) De modo que permitidme que lo diga una vez más: el sectarismo es la antítesis de la espiritualidad, y ésta supone siempre una concepción más amplia del «nosotros» que incluya no sólo al conjunto de la humanidad, sino en último término también al conjunto del mundo.

Liberar el alma de la filosofía

La filosofía es un intento de dar respuesta a las perennes cuestiones que se plantean los seres humanos sobre el sentido, a nivel personal y universal. Esto no significa negar que exista también, tal como sugirió Nietzsche, un curioso «deseo de verdad», una fascinación por las paradojas y los rompecabezas que, una vez puesta en marcha, puede seguir activa durante años. Pero la filosofía no se agota en esto. Es más bien una batalla comprometida con los eternos problemas de la vida. La filosofía no es una especialidad, ni una profesión, ni un club exclusivo con sus propias reglas y contraseñas. La filosofía no es otra cosa que enfrentarse a nuestras propias pasiones y pensar en cuestiones tales como el sentido de la vida, la desgracia, la muerte, la conciencia que tenemos de nosotros mismos y, por supuesto, la filosofía misma, que no es ni mucho menos el coto privado o el privilegio de un pequeño grupo de profesionales con educación universitaria. Tal como ha dicho Maurice Riseling: «Tarde o temprano, la vida nos convierte a todos en filósofos».

Hubo un tiempo en que la filosofía y la espiritualidad eran primos hermanos. No había divisiones tajantes entre la filosofía y la religión, ni entre la religión y la mitología, o entre la teología y las prácticas y rituales religiosos, o una concepción racional del mundo y otra emocional. (Sócrates es uno de los ejemplos más famosos de un filósofo que encarnaba tanto la razón como el *eros*.) En la actualidad, la espiritualidad ha sido secuestrada por la religión. De hecho, hay un buen número de sectas y cultos religiosos que definen la espiritualidad como algo exclusivo de ellas. «Ser espiritual es creer en Dios, *exactamente en este sentido*.» Al mismo tiempo, la espiritualidad ha sido expulsada de la filosofía, a pesar de que muchos filósofos son religiosos en su vida privada y un

buen número de ellos tratan de defender su religión en su doctrina filosófica. A medida que la filosofía se hacía cada vez más conscientemente científica, se iba divorciando de la angustia y la maravilla que es el alma de la vida humana y que antes era el alma de la filosofía también. La religión también se alejó del mito. A medida que el mito se veía reducido a una entretenida mentira, la teología quedaba tan degradada y empobrecida como la filosofía. Sin espiritualidad, la filosofía no es más que un conjunto de rompecabezas, tentadores sin duda, pero a fin de cuentas meros rompecabezas, ajenos al interés del público en general y vacíos de sentimiento personal. La filosofía, igual que la teología, debe reclamar parte del atractivo personal del mito y la mitología.

Uno de los temas que pretendo desarrollar en este libro es la idea de que la espiritualidad no es ni racional ni emocional, sino ambas a la vez, tanto apolínea como dionisíaca, en palabras de Nietzsche. La espiritualidad significa vivir más allá de uno mismo, descubrir un yo más amplio o, lo que viene a ser lo mismo, alcanzar lo que los budistas y los taoístas llaman un estado de «no yo». Creer en Dios no como una proposición abstracta sino como una experiencia personalmente enriquecedora es una forma de ser espiritual. Pero también lo son estar enamorado, dejarse arrastrar por una buena pieza musical, o entrar en comunión con la naturaleza. Hegel, criado en el luteranismo pero probablemente un ateo en privado, definió la espiritualidad como el reconocimiento del mundo y de nosotros mismos como Espíritu, y gracias a su personificación del cosmos encontraba la espiritualidad en todo. Nietzsche, criado también en el luteranismo pero convertido en un ateo militante, expresó mucha más espiritualidad en su filosofía de la lucha que los falsos cristianos a los que criticaba. Lo que convirtió a Nietzsche en un arquetipo de la autorrealización espiritual fue su celebración de su propia vida (aunque no fue una vida feliz) a través de la ironía y el humor, la aceptación de su propio destino e incluso su amor por él (lo que llamaba el *amor fati*). Lo que se opone a la espiritualidad no es el naturalismo, o el secularismo, o incluso el materialismo, sino el mezquino egoísmo, la vanidad y la vulgaridad.

Por último, la filosofía se convierte en espiritualidad cuando aprende a *escuchar* (una lección difícil para aquellos de nosotros que hemos construido nuestra carrera y nuestra reputación por medio de clases y monólogos). La filosofía significa plantear y tratar de responder por nosotros mismos a las preguntas filosóficas más imperecederas, acerca del sentido de la vida, la inevitabilidad de la muerte, y el lugar que ocupamos todos y cada uno de nosotros en un mundo cada vez más huma-

nizado (tal vez trágicamente). También significa dirigirse a la humanidad con la humildad de saber que tal vez no seamos tan inteligentes después de todo y que las respuestas que buscamos tal vez se puedan formular mejor en otro lugar y de otro modo. La antítesis de esta concepción de la filosofía son tanto las agudas paradojas y rompecabezas de la filosofía analítica contemporánea como el oscurantismo a menudo cínico de buena parte de la filosofía «continental» contemporánea. Tal como vio claramente Platón, la filosofía es una práctica espiritual.

CAPÍTULO 2

La espiritualidad como pasión

Destruir las pasiones y los deseos simplemente como medida preventiva contra su posible estupidez y las desagradables consecuencias de tal estupidez, nos parece hoy en día meramente como otra forma particularmente aguda de estupidez.

NIETZSCHE,
El crepúsculo de los ídolos

Más allá de cualquier otra cosa que pudiera ser, la espiritualidad es pasión. La vida espiritual es una vida apasionada. Tal vez esta idea no encaje demasiado bien con una larga tradición dentro de la filosofía y el pensamiento religioso, que se remonta al menos a los primeros estoicos, ni con algunas versiones del budismo que minimizan las pasiones. Dicha tradición ofrece una liberación del torbellino de las emociones, «tranquilidad» y «paz de espíritu». Pero sería necesario contrastar esta tradición con otra igualmente larga, si no igualmente respetable, que reconoce las pasiones como la esencia misma tanto de la espiritualidad como de la filosofía. Sócrates y Platón, por ejemplo, aquellos antiguos modelos de la razón y la racionalidad, tenían una relación apasionada con la filosofía y directamente erótica con la Verdad. En *El banquete*, Sócrates (Platón) manifiesta que la filosofía (que viene de *philia*) es una forma de amor, incluso una forma de lujuria (*eros*). El hecho de que la pasión que define la búsqueda de la Belleza por parte de Sócrates (Platón) no sea una *philia* contenida y caballerosa sino *eros*, el deseo sexual (erótico), resulta aún más sorprendente. Es posible que San Agustín despreciara las pasiones que animaban sus partes bajas, pero no escatimaba elogios para las pasiones que lo acercaban a Dios. Santos cristianos como Santa Teresa fueron llevados al éxtasis por su pasión religiosa,

e incluso el moderno filósofo estoico y racionalista Baruch Spinoza ensalzaba por encima de todo la pasión espiritual de la dicha.

Defender una concepción de la vida espiritual basada en la pasión no significa que la espiritualidad sea irracional. Tampoco que las pasiones sean irracionales. Sostendré que algunas pasiones son *definitorias* de la racionalidad, pero la esencia de mi tesis será que la vida espiritual es una vida apasionada y que ni la espiritualidad ni la pasión son irracionales en sí mismas. Entre estas pasiones espirituales destacan el amor (tal como era de suponer), la reverencia y la confianza. No voy a explorar la fe como tal por las razones ya expresadas de que es un término demasiado asociado a un pequeño número de tradiciones religiosas y que incluso dentro de éstas está llena de ambigüedades y errores filosóficos. Unas veces es tratada como una forma de racionalidad (por ejemplo por Kant); otras, como una forma de irracionalidad (por ejemplo por Kierkegaard). Algunos filósofos y teólogos la tratan como una emoción, pero otros como una virtud o actitud claramente distinta de una emoción. Sin embargo, pienso que el mejor modo de concebir la fe es como una forma de reverencia y una variedad de la confianza (así como una variante del amor). Propondré, pues, que la reverencia, la confianza y el amor son la esencia misma de la espiritualidad.

Lo que llamo una vida apasionada no es nada exótico o extraño.[1] Es una vida definida por las emociones, por compromisos y empresas apasionadas, por intensos sentimientos. También ha sido descrita por Goethe (en el *Fausto*), Hegel, Kierkegaard y Nietzsche como una pugna constante, incluso un frenesí, tipificado también como insaciabilidad y pasión imposible. Tal vez esto sea llevar la idea demasiado lejos, sobre todo si tenemos en cuenta que los críticos acostumbran a caricaturizar la vida apasionada como una especie de locura descontrolada e irracional, con una imaginería tipo pato Lucas (o Donald). No todas las pasiones son irracionales ni están fuera de control. Tampoco todas las pasiones son violentas. Algunas son serenas, y pueden ser caracterizadas paradójicamente como poco emotivas. (El uso de la palabra «emocional» como un insulto, junto con otras expresiones despectivas como «sentimental», merecería una discusión aparte.)[2] Pero una vida sin pasión sería una vida que apenas valdría la pena vivir, la vida de un zombi, de un autómata, una versión aún menos atractiva de los personajes del doctor Spock o el Data de *Star Trek*.

1. Sam Keen, *The Passionate Life*, Nueva York, Harper and Row, 1983 (trad. cast.: *La vida apasionada*, Móstoles, Gaia, 1995).

2. Véase mi «In Defense of Sentimentality», *Philosophy and Literature*, otoño de 1990, págs. 304-323.

La pasión como éxtasis religioso ha formado parte de la espiritualidad humana desde las más antiguas religiones de Oriente Medio y las primeras religiones del Mediterráneo y Asia del sur. La «bacanal» era un elemento esencial de la experiencia religiosa mucho antes que la teología, por ejemplo, en las religiones órficas o dionisíacas de la Grecia antigua. Kierkegaard resumió la versión moderna de esta idea al insistir en que la religión (el cristianismo) es «subjetividad» e «interioridad apasionada», definida más por el compromiso emocional que por las creencias. Sin embargo, las creencias conforman y estructuran la emoción, razón por la cual se debe ser prudente para no llevar el énfasis en la pasión hasta el punto de excluir la creencia. Pero Kierkegaard lanzó una crítica importante contra la racionalización de la religión que estaba teniendo lugar en su época, que la convertía *únicamente* en un sistema de creencias asociado a un sentimiento burgués de pertenencia. La fe, por muy racional que pueda ser, debe ser también una pasión. Sólo hasta cierto punto puede consistir en una forma de conocimiento. Esto no significa, sin embargo, que se limite a una serie de incertidumbres objetivas o que no sea más que ignorancia. Lo que distingue las emociones del conocimiento es su naturaleza personal y motivadora, no la falta de inteligencia (emocional). Las emociones de la espiritualidad constituyen una conciencia apasionada de la incertidumbre existencial de la propia trayectoria en la vida.

El amor ha sido visto con razón como la esencia de la buena vida, en una u otra de sus formas: amor sexual, amor por la familia y los amigos, amor por el propio país o comunidad, amor por el trabajo, amor por la propia vida. El Nuevo Testamento superó al Antiguo en su apertura de la espiritualidad a los «gentiles» y en su rechazo (pronto olvidado) de la mentalidad del «nosotros contra ellos», así como en su celebración del amor como la esencia de cualquier ética. Alguien podría quejarse de que el amor que ordenan las Escrituras está demasiado exento de pasión (de hecho, Kant celebraba incluso que el amor de las Escrituras era «práctico, y no patológico»), aunque eso también es motivo de una considerable controversia. Lo que es indudable y positivo es la idea de que el amor es una de las virtudes, si no *la* virtud, una apuesta que ya habían hecho cien años antes Sócrates y Platón en *El banquete*. El amor es una de las pasiones que da valor a la vida, y es por encima de todo una pasión que expande el yo y lo pone en contacto con un cosmos más amplio y más luminoso, tal como pone de manifiesto cualquier canción de amor, así como algunos de los grandes filósofos de la Antigüedad. Nietzsche habla de esta clase de pasión como «desbordante» y nos pone en guardia

contra nuestra tendencia a identificar a la «persona sin entrañas» con la buena persona. Por ello defiende una concepción poderosa de la espiritualidad a la que sólo se accede por medio de un entusiasmo apasionado por el mundo.

Muchos filósofos, entre ellos Sócrates, Spinoza, Schopenhauer y los estoicos, así como Buda, Confucio, Chuang-Tze e incluso Adam Smith, han defendido alguna versión de la idea de que la «paz de espíritu» o la «calma» es el mayor bien que se puede alcanzar en la vida, y la puerta de acceso a la espiritualidad. Por supuesto, no es que tales pensadores y sus tradiciones hayan fomentado o defendido la ausencia completa de emociones. (Adam Smith, por ejemplo, era un firme defensor de los sentimientos morales y es habitual encontrar alguna variante de la compasión e incluso la dicha en varias tradiciones asiáticas.) Pero todas ellas han sido más o menos inflexibles en su insistencia de que una emoción fuerte y violenta —el tipo de emoción que se dice que nos arrastra— resulta cuando menos inapropiada y a menudo desastrosa, incluso fatal. En contraste con esta idea, mi intención es promocionar la legitimidad del temperamento vital dionisíaco, que prefiere las metáforas dinámicas a las estáticas, las nociones de energía, entusiasmo, carisma e incluso locura.[3] ¿Por qué la espiritualidad tiene que ser siempre tranquila, calmada, solemne? La espiritualidad es también la concepción erótica de la vida que sugieren poetas como Homero, Byron y (Allen) Ginsberg, tal vez combinada ocasionalmente con la desesperación y la *Weltschmertz*, pero integrada en una espiritualidad erótica que se remonta a Platón, a las religiones órficas, al misticismo hebreo y a los primeros cristianos. La espiritualidad es pasión, incluso «temor y temblor» (en palabras de Kierkegaard), pero animado por la dicha y la exuberancia.

Parte de esta acusación de irracionalidad consiste a menudo en describir las pasiones como caprichosas, frívolas, un mero subproducto transitorio en el flujo de la conciencia. Pero no hay duda de que una pasión puede durar largo tiempo, incluso una vida entera, y puede suscitar e integrar muchas otras emociones. (A menudo he oído defender con tal argumento que el amor no es una emoción, sino más bien una

3. Sin duda, existe alguna explicación neurofisiológica para tal comportamiento, probablemente en términos de puntos tan exóticos del cerebro como el *locus coerulleus* y la deficiencia o el exceso de sustancias químicas como la norepinefrina/seratonina. No dudo de que buena parte de lo que constituye «la vida apasionada» es de carácter crónico más que cultivado, pero la cuestión —si no queremos incurrir en peticiones de principio sobre cuestiones tales como si la virtud debe ser algo «bajo nuestro control»— es si podemos considerar virtuosa la vida apasionada y, en caso de ser así, cuáles serían esas virtudes.

disposición a tener emociones.[4] Al igual que muchos argumentos en este terreno, esta idea me parece una simplificación excesiva de lo que significa tener una emoción, así como una profunda incomprensión de lo que es estar enamorado, al confundirlo con meros encaprichamientos y arrebatos.) Por otro lado, una pasión puede «ser impropia» y alejarse mucho de lo que normalmente pudiera esperarse de una persona.[5] El «arrebato amoroso» y los actos de heroísmo que induce constituyen ejemplos frecuentes de tales «lapsos», pero en realidad lo que hacen estas pasiones espontáneas es incitarnos a replantearnos seriamente quién es aquella persona (o quiénes somos nosotros realmente). La espiritualidad, en particular, es una pasión capaz de transformar nuestras vidas. En este sentido es falaz o en todo caso engañoso decir que algunas personas son «naturalmente» más espirituales que otras, como si quisiéramos excusar con ello nuestra falta de esfuerzo. La espiritualidad, lejos de ser caprichosa, frívola o meramente transitoria, es por su propia naturaleza persistente y duradera, al principio tal vez a costa de un gran esfuerzo, y más tarde, como sucede con todos los hábitos cultivados, como la cosa aparentemente más «natural» del mundo.

Permítaseme dejar claro desde el principio que cuando digo que estoy defendiendo el carácter espiritual de la vida apasionada no me estoy refiriendo a cualquier pasión o emoción. La envidia y el resentimiento, por ejemplo, por más intensos que sean, no son candidatos a la espiritualidad, y de hecho se cuentan entre los principales obstáculos para alcanzarla. Ciertas emociones colectivas se oponen radicalmente a la espiritualidad, por más que unan a las personas. Estoy pensando en la histeria bélica, en el racismo y el odio apasionado que llevan al genocidio, a menudo incitados por demagogos y por muchos de los monstruos de la historia. También desconfío de las pasiones supuestamente más inocentes que dominan en el terreno deportivo, por más que puedan manifestarse limitadamente como espíritu. A menudo se sostiene que son versiones sublimadas o desplazadas de pasiones que en otro caso serían más violentas, pero me gustaría señalar que eso es tanto como ad-

4. Véase por ejemplo O. H. Green, «Emotions and Belief», *American Philosophical Quarterly Monograph*, nº 6, 1972.

5. Por supuesto, en el curso de este lapso puede revelarse o emerger un «carácter» nuevo y distinto, como cuando uno se enamora perdidamente o se siente embargado por la emoción ante el nacimiento de un nuevo bebé. Sin embargo, la virtud reside en la emoción, no en la disposición de carácter que pueda surgir de ella. De hecho, varios autores recientes han rechazado como ilusoria la interpretación fuerte de la disposición o el carácter. Véase Gil Harman, *Explaining Value*, Oxford, Oxford University Press, 1999, y John Doris, *Lack of Character*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

mitir que son en realidad esas mismas pasiones, aunque tal vez en un formato distinto. A pesar de ser ciudadano de Texas (o tal vez precisamente por serlo), sigo observando con preocupación la euforia descontrolada de los aficionados deportivos. No tengo nada que objetar a aquellos que meramente disfrutan de la destreza en el juego o de la camaradería festiva. Pero recelo profundamente de aquellos que exaltan la misma mentalidad del nosotros contra ellos que se vuelve tan sanguinaria fuera del terreno deportivo (y en ocasiones en las gradas mismas).

Las emociones, incluso las mejores, no son necesariamente *siempre* virtudes.[6] Hay grados o intensidades en la emoción (aunque yo cuestionaría esta descripción cuantitativa) que no son en absoluto virtuosas. En el amor, por ejemplo, hay una línea muy fina que separa la pasión de la obsesión (por más que la ignoren los *parfumiers*), y no es mi intención ni mucho menos defender la obsesión (aunque la diferencia tenga probablemente más que ver con la reciprocidad que con la pasión misma). Por otro lado, hay amores desviados, amores estúpidos y amores abiertamente posesivos (mejor descritos como celosos) que no son ni virtudes ni virtuosos, aunque un amor estúpido puede ser más virtuoso que una ausencia total de amor. Es particularmente importante comprender tanto la afinidad como la diferencia que existe entre el amor apasionado y el amor obsesivo. El amor apasionado es una forma de entrega. El amor obsesivo es una forma de compulsión. Y sin embargo, los amores más poderosos tienen algo tanto de entrega como de compulsión; y se basan tanto en un compromiso voluntario como en una implicación emocional que no es fácil de retirar (al menos sin un gran dolor).

Esta dialéctica entre lo voluntario y lo aparentemente involuntario es el sello propio de todas las pasiones. A menudo se dice que la pasión es algo que nos arrastra o nos atrapa, pero las pasiones también pueden ser cultivadas y en buena medida controladas. Perder el control es la antítesis misma de la virtud. (Considérese tan sólo el sentido mismo del

6. Por más que el amor sea una virtud, también puede haber casos en los que, por ejemplo, sea una locura, aunque uno tiende a rechazar la idea de que el amor pueda ser en ocasiones vicioso. Sin duda existen tales pasiones, pero tal vez no debería dárseles el nombre de «amor», sino más bien de «obsesión». Por ejemplo, la pasión destructiva que siente Heathcliff por Cathy en *Cumbres borrascosas* parecería uno de estos casos. Sin embargo, tal vez se podría insistir en que el amor es una virtud incluso aunque sea irracional o destructivo, del mismo modo que insistimos en seguir llamando virtud a la justicia incluso cuando sus resultados son desastrosos, o del mismo modo que llamamos virtud a la honestidad aunque el resultado pueda ser mucho peor del que habría sido con una simple mentira «blanca». En relación con todo esto pienso que deberíamos introducir una serie de distinciones dentro del terreno del comportamiento virtuoso, y añadirle algunas consideraciones independientes de la cuestión de la virtud. Debo esta clarificación a una buena pregunta planteada por Robert Audi.

término «virtuosismo».)[7] Pero también pertenece a la esencia del amor que no esté bajo nuestro control, al menos enteramente. Es una pasión firmemente vinculada al destino, así como a los caprichos y el bienestar de la otra persona. Vemos cómo la pasión y el deseo vienen y van, con independencia de nuestras esperanzas y compromisos. Lo que llamamos obsesión podría ser una firme devoción necesaria para hacer frente a las agitadas aguas de una vida en constante cambio, y lo que llamamos pasión se debe en parte a la incertidumbre que acompaña a aquella devoción. Lo que quiero decir es que es esta pasión, esta entrega y entusiasmo frente a la incertidumbre, la aceptación de una cierta falta de control, aunque también de la responsabilidad por las propias pasiones, lo que constituye la virtud del amor y la esencia de la espiritualidad.

Tal como he dicho, las emociones a las que voy a dedicar una atención específica en relación con la espiritualidad serán el amor, la reverencia y la confianza. Alguien podría señalar que se trata de tres formas de *aceptación*. Sin embargo, el amor erótico es contacto, deseo, casi afán de posesión, y en su habitual forma interpersonal presupone un cierto tipo de igualdad (tal como dice Stendhal: «Donde el amor no encuentra iguales, los crea»). La reverencia, en cambio, presume algo más grande que uno, algo imponente, asombroso, maravilloso. La reverencia está algo por debajo de la adoración pero muy por encima del afecto, el respeto o la admiración. La confianza, a su vez, apenas puede considerarse una pasión, es más bien una actitud existencial. Pero la confianza, en contraste con la reverencia, presume un interés vital, una vulnerabilidad (a diferencia de la mera fascinación).

Sin duda, hay otras muchas emociones que entran dentro de la espiritualidad, pero mi objetivo aquí es triangular una posible perspectiva sobre lo espiritual y no definirla rígidamente en términos de sus condiciones emocionales necesarias y suficientes. Muchas personas incluirían también la esperanza y la fe, por ejemplo, pero éstas son emociones más especializadas y determinadas en cuanto a sus fines que la reverencia, por ejemplo, y parecen ser específicas de cierto tipo de religiones, especialmente de aquellas que insisten en un *sistema cerrado* metafísico y ético. Toda la cosmología cristiana se basa en la presunción metafísica de que el tiempo tiene un comienzo y, más importante aún, un final. Algunas de

7. Al llamar la atención sobre lo que llamaríamos «la unidad de la teoría y la práctica», Confucio insiste en el «virtuosismo» de la persona virtuosa (*jen-ze*). No es ninguna coincidencia que esto sea un término familiar en música y, dado el papel central que atribuía Confucio a la música dentro de la vida, «virtuosismo» no parece un error de traducción.

las culturas más sofisticadas del mundo, como por ejemplo la china, no tienen ningún mito de la creación. Para ellos no tiene sentido la noción de que el cosmos tenga un comienzo en el tiempo (pues entonces, ¿qué había antes?). Más importante aún, no todas las culturas del mundo creen que el mundo vaya a tener un final, que vaya a producirse nunca nada parecido a un apocalipsis, o que el bien vaya a triunfar sobre el mal de una vez para siempre. Se puede ver, pues, la esperanza como una emoción degenerada en la medida en que nos anima a negligir o rechazar el aquí y ahora en favor de lo meramente posible.[8] Tal vez sea tal como dice Camus, que debemos vivir «sin apelar a nada». Una vida sin esperanza, en este sentido, no significa una vida sin sentido, ni tampoco una vida llena de desesperación y sin futuro, ni siquiera sin una visión optimista del futuro. La fe implica la existencia de un agente supremo de quien debemos esperar algo (por ejemplo, una respuesta a nuestras plegarias, incluso nuestro pan de cada día), mientras que el objetivo de la espiritualidad naturalizada sería precisamente ir más allá de tales expectativas. En cambio, yo no querría vivir sin amor, reverencia y confianza, aunque admito que en ocasiones lo he intentado.

La espiritualidad y el amor erótico

> El amor es el nombre que damos a nuestra búsqueda de la unidad, a nuestro deseo de ser completos.
>
> Aristófanes, en *El banquete* de Platón

Ninguna emoción tiene un papel tan importante en la vida apasionada y en la concepción naturalizada de la espiritualidad que el *amor*. Este término tan amplio y difuso podría incluirlo todo, desde el afecto filial hasta la devoción de los santos, pero sólo algunas de estas emociones podrían considerarse *apasionadas*. Entre éstas se hallaría sin duda el amor que llamamos romántico, el amor que «quema» (tal como lo describe Marianne en *Sentido y sensibilidad*, de Jane Austen). Hace varios milenios, Platón defendió la pasión del *eros* como una virtud. Pero en último término Platón defendía el *eros* no tanto como la pasión sexual por otro ser humano, sino como un deseo erótico del bien, de la verdad

8. Véase Luc Bovens, «The Value of Hope», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 59, nº 3, septiembre de 1999, donde examina desde esta perspectiva la película *Cadena perpetua*.

y de lo bello. La más evidente manifestación del amor erótico es el deseo sexual, incluso la lujuria. Pero sin ánimo de insinuar en ningún sentido que el deseo sexual sea vulgar y sin suscribir la idea de que la lujuria sea un pecado mortal, me gustaría ampliar la noción de lo erótico para incluir deseos apasionados que son mucho más que físicos (sin negar ni por un momento que sean *también* físicos). El *eros* trasciende la pasión sexual, incluso en el sentido más llano de que a veces sentimos un deseo apasionado de abrazar a un buen amigo o un camarada por quien no sentimos el menor interés *sexual*.

Esta concepción ampliada del deseo se hace especialmente evidente en el amor verdadero, que se describe a menudo como una experiencia espiritual (más allá incluso de la complaciente sugerencia de que el orgasmo sexual es la experiencia espiritual por excelencia, en la que «somos Uno con el mundo»).[9] Todos estamos familiarizados con esta clase de experiencias «anonadadoras» de unidad con el mundo, en las que nos sentimos extasiados ante su belleza o sublimidad, capturados por su magnificencia, aunque sólo sea en raros momentos. O bien, en un plano interpersonal, podemos tener tal experiencia al relacionarnos con otras personas al nivel de lo que llamamos intimidad (y que es un error ver como una relación basada en la mera vulnerabilidad o ingenuidad). También en estos casos, al menos por un momento, reconocemos en tal experiencia una expansión de nosotros mismos, no tanto un acercamiento al otro, sino una fusión con él, una confluencia con los otros en un mundo que ya no es meramente «social». Todos estos casos de amor erótico —con un amante, con el mundo en sentido amplio, o con otras personas en general— me parecen ejemplos de espiritualidad. La pasión erótica nacida del vínculo amoroso es el ejemplo más evidente y familiar de erotismo espiritual, pero el erotismo posee manifestaciones más amplias e inclusivas.

Existe una larga tradición basada en lo que a veces recibe el nombre de amor platónico, la idea de que la relación amorosa, aunque sea con una sola persona, puede darnos un atisbo de la naturaleza y de los sentimientos propios de la espiritualidad.[10] Esto es algo en buena medida

9. Deepak Chopra ha dado una amplia difusión a esta tesis más bien pobre, con lo que ignora la considerable sabiduría contenida en la filosofía tántrica de su cultura natal (que prolonga o renuncia al orgasmo como terminación de la experiencia espiritual-sexual), y confunde la fenomenología de la devoción espiritual con la de una mera aniquilación gozosa.

10. El término ha sido banalizado. Actualmente se refiere a una amistad sin contenido sexual. Su origen, sin embargo, hay que buscarlo en el Renacimiento, cuando se refería al amor de Dios *a través* del amor a otra persona. Su raíz, por supuesto, hay que buscarla en la concepción de Platón de que a través del amor de otra persona se accede al amor del Bien.

independiente de cualesquiera adhesiones o creencias religiosas que uno pueda mantener, aunque evidentemente dichas creencias pueden mediar y facilitar tales experiencias. Es posible mantener un vínculo erótico con un grupo tan amplio como se quiera de personas sin que ello implique ninguna lúbrica sugerencia de sexo grupal y orgías orfeanas. En realidad, la suprema virtud cristiana del *agapé* (el amor por la humanidad, en ocasiones reservado únicamente a Dios) podría reformularse perfectamente como un *eros* naturalizado en lugar de divino, en un sentido estrictamente interpersonal o comunal, sin que por ello fuera menos válido a nivel espiritual. El indudable erotismo del fascismo es algo que debe despertar nuestro horror, pero no tenemos por qué condenar el erotismo junto con el fascismo. El erotismo debidamente concebido no es necesariamente sexual (aunque tampoco es, por supuesto, ajeno al sexo). En su mejor versión, es apasionado, íntimo y espiritual.

Resulta tentador para los filósofos (es uno de sus temas recurrentes) decir que si el amor y otros sentimientos son admirables es por sus consecuencias, por el hecho de que tienden a dar como resultado acciones moralmente buenas. Podemos estar de acuerdo o no en que el amor dé como resultado acciones dignas de elogio, pero el valor de nuestro sentimiento no depende únicamente de la deseabilidad de ninguna acción resultante o de sus consecuencias en general.[11] En el amor, al contrario, el valor de nuestras acciones está en función de los sentimientos que expresan. El amor puede inspirar acciones generosas e incluso heroicas, pero la virtud del amor es en buena medida independiente de eso. (Sócrates critica a Fedro en *El banquete* precisamente por esta razón. Fedro elogia las consecuencias del amor [el buen comportamiento] más que sus virtudes.) Podemos pensar que el personaje de Marianne de Jane Austen es estúpido y, sin embargo, seguir admirando su pasión; en cambio, la literatura eduardiana está plagada de caballeros kantianos que actúan de acuerdo con sus principios y que resultan enteramente repulsivos precisamente por su frialdad y falta de compasión.

11. Es defendible que el desplazamiento del interés desde la acción y el carácter hasta los sentimientos tuvo lugar en el siglo XVIII en Europa, de forma especialmente evidente en las obras de Rousseau, pero también en las de los teóricos del Sentimiento Moral. Hay un viejo argumento contra las pasiones, planteado por Julia Annas, según el cual la pasión lleva al exceso. Pero ¿qué significa «exceso»? y ¿acaso no es la deseabilidad de tal «exceso» lo que se está cuestionando aquí? Si *exceso* significa «mal comportamiento», entonces hay toda clase de argumentos, desde el utilitarismo hasta la ética de la virtud, para condenar tal comportamiento. Pero si «exceso» se refiere a las pasiones mismas, el viejo argumento implica una petición de principio. Mi argumento es que la pasión es, en cierto sentido, buena en sí misma. Y si eso es cierto, entonces es imposible un «exceso» de pasión en el mismo sentido que es imposible un «exceso» de virtud, de acuerdo con Aristóteles.

Amar es algo deseable, y aquellos que no han amado (hayan perdido o no también)* o temen ser incapaces de amar tienen motivo para preocuparse no sólo por su carácter, sino también por su integridad como seres humanos, con independencia de cualquier otra consideración sobre su comportamiento o valía. Nosotros (sus amigos) también nos preocupamos por ellos. El amor es admirable en sí mismo, sin importar cuáles sean sus efectos y consecuencias.[12] Las pasiones espirituales también pueden movernos a hacer buenas acciones, a ser amables o cuando menos tolerantes, en resumen, a ser mejores personas. Pero las virtudes de la espiritualidad no dependen de sus consecuencias. La espiritualidad, como el amor, puede ser buena en sí misma (sin negar por ello que a veces pueda resultar inadecuada).

A menudo se dice que las emociones en general y el amor en particular son irracionales (y en consecuencia no pueden ser virtudes) porque son caprichosos.[13] Van y vienen, sin más. Son completamente contingentes, no hay nada necesario en ellas y carecen de la constancia de la razón. Considérese, sin embargo, otra acusación habitual: su incurabilidad.[14] Resulta notoriamente difícil, cuando uno ha estado enamorado, purgar tal emoción, incluso cuando se convierte en una intolerable fuente de sufrimiento. En términos más positivos, podemos decir que el amor tiende a construir sobre sí mismo, a expandirse con el tiempo, a encontrar —por medio del amor— aún más razones para amar.[15] Yo

* Referencia a un verso de «In Memoriam», de Alfred Tennyson: «It is better to have loved and lost, than never to have loved at all» [Es mejor haber amado y perdido que no haber amado jamás]. (*N. del t.*)

12. Con esto no pretendo negar, sin embargo, que el amor pueda dirigirse a objetos inapropiados. Platón anticipa esta posibilidad cuando insiste en que el amor (*eros*) no puede ser un mero deseo, sino que debe consistir en un amor por el Bien. Tomando un ejemplo vulgar, entiendo que esto significa que uno no puede amar a una persona por unos rasgos que sean malos en sí mismos. Esta idea entra en conflicto con la noción popular que se refleja, por ejemplo, en las numerosas películas en las que un personaje moralmente pervertido ama supuestamente a otro precisamente por sus perversiones morales. (Por ejemplo, en la novela epistolar de Choderlos de Laclos, *Las amistades peligrosas* [*Les liaisons dangereuses*], y en sus varias versiones cinematográficas, la más reciente con Glenn Close y John Malkovich, dirigida por Stephen Frears [1988].) Debo esta clarificación a una difícil pregunta de Robert Audi.

13. Véase, por ejemplo, Bernard Williams, «Morality and the Emotions».

14. Amelie Rorty, *Explaining Emotions*, Los Ángeles, University of California Press, 1980, pág. 103 y sigs.

15. Esto no es un argumento *a priori* y está sujeto a evidentes contraejemplos empíricos, como por ejemplo el creciente porcentaje de divorcios. Pero el hecho de que el amor a menudo tiene un final no afecta a la tesis de que el amor es un proceso emocional que se hace (o puede hacerse) más intenso y más «profundo» por una intimidad continuada, la familiaridad, el conocimiento, la comprensión y las experiencias compartidas. La descripción más poética de este proceso la ofreció el romántico francés M.-H. B. Stendhal con la idea de «cristalización», a medida que la persona amada incorpora más y más encantos y virtudes. Marie-Henri Beyle, Stendhal, *On Love*, Nueva York, Liveright, 1947, págs. 28-34 (trad. cast.: *Sobre el amor*, Madrid, Edaf, 1994).

diría que esto no es tanto un argumento contra las emociones como un aspecto de su virtud. Lo que criticamos son los caprichos pasajeros, no una devoción inamovible. Lo que llamamos irracional es un acceso de furia, no una animosidad bien razonada y con viejos motivos. (Eso no significa que los accesos de furia sean siempre impropios o inadecuados, ni pretende negar que el resentimiento duradero pueda ser a veces irracional e incluso enfermizo.)

Es verdad que las emociones son tercas e incurables, pero esto —a diferencia de la acción fundada en principios, en último término menos fiable— es lo que las convierte en esenciales para la ética. Una persona que lucha con pasión puede ser más fiable que una persona que lucha en nombre de un principio abstracto. La incurabilidad es una virtud de las emociones, del mismo modo que la racionalización es un vicio de la razón. Así pues, el hecho de que sean incurables y resistentes al cambio es una virtud de las emociones. En ningún caso es esto más cierto que en el de la espiritualidad, donde la durabilidad y la resistencia al cambio se consideran no sólo deseables, sino también esenciales. Incluso los más breves momentos de espiritualidad aspiran a la continuidad (típicamente confundida por un deseo de eternidad). Pero la aspiración a la continuidad, incluso la incurabilidad, no es en ningún caso equivalente a la irracionalidad.

Pensamos peor de un amante, nunca mejor, cuando su amor «se altera al encontrar alteración» o se somete a la opinión de sus amigos. Pensamos mejor de las personas, nunca peor, si su espiritualidad no flaquea cuando el mundo se vuelve contra ellas. La misma mayoría considera admirable también continuar amando a una persona aunque haya demostrado ser completamente inmerecedora de ello, por más irracional que pueda parecer; la mayoría de nosotros encontramos algo digno de elogio en el hecho de que la espiritualidad no se doblegue ante la desgracia. Objetivamente, todo esto puede parecer un sinsentido, pero estéticamente, en términos de una vida bien vivida en lugar de una fría concepción de la verdad, ¿acaso no hay motivos suficientes para preferir tal «irracionalidad»? ¿Por qué considerarla entonces irracionalidad, por qué no adoptar una concepción mejor y más apropiada de la racionalidad?

También se dice que el amor y otras emociones confunden o distorsionan nuestra experiencia y son por ello irracionales. Pero pensemos en un amante poco agraciado que mira con deseo a su igualmente mediocre amada y declara: «Eres la mujer más bella del mundo». ¿Cómo debemos entender esto? ¿Autoengaño? ¿Enajenación? En todo caso no «ceguera», porque el problema no es que no pueda ver. En realidad,

nuestro amante podría decir que ve mucho *más* que nosotros, o más profundamente. Si tenemos el mal gusto de presionarle, es posible que nuestro arrobado amante ceda ante nosotros, tal vez con una retirada fenomenológica como: «Bueno, es la mujer más bella del mundo *para mí*». Pero ya sabemos el trato que merecen tales especificaciones en filosofía: el debido desprecio epistemológico. ¿Acaso no haríamos mejor en considerar tal percepción privilegiada como una virtud más que como un vicio del amor? El amor erótico mejora e intensifica nuestras percepciones, en ningún caso las distorsiona.

La espiritualidad supone precisamente esta clase de percepción subjetiva y selectiva. En el terreno de la espiritualidad, uno decide ver el mundo como bello o sublime en lugar de como un recurso industrial o como un reto científico o meramente como un conjunto de hechos contingentes. («El mundo es todo lo que es el caso», escribió Wittgenstein al comienzo de su *Tractatus logico-philosophicus*. Pero su intención era salvar la espiritualidad de la ciencia.) ¿Por qué insistir en que una visión del mundo como bello o sublime es menos defendible por ser menos objetiva? O ¿por qué insistir en la prioridad de una sola visión en lugar de todas, cada una dentro de su propia perspectiva? En relación con el amor romántico, Erich Fromm sostiene (en *El arte de amar*)* que lo esencial en el amor no es ser amado, sino amar. Tal vez sea una exageración de una idea sin duda verdadera y valiosa. En relación con el tema de la espiritualidad se ha hablado demasiado de la importancia de ser amado, por ejemplo, por parte de uno o varios dioses, en lugar de poner el énfasis en la importancia de amar. La insistencia de Fromm en amar a los demás sugiere una nueva variación sobre una de las más viejas enseñanzas cristianas: uno es capaz de amar a sus vecinos sólo si aprende o se enseña a sí mismo a mirar a los demás con fascinación, a disfrutar de sus historias personales, de sus diferentes idiosincrasias, y de la riqueza de la intimidad humana. Resulta demasiado fácil ver el mundo como una fuente de placeres, problemas y frustraciones mundanas, en lugar de un objeto de amor y fascinación.

En un plano objetivo, se dice que tanto el amor como la objetividad son contrarios a todo lo que la filosofía y la ciencia tienden a resaltar: la objetividad, la impersonalidad, el desinterés, la universalidad, el respeto por la evidencia y los argumentos y cosas por el estilo. Sin embargo, me parece que lo que se llama irracionalidad constituye una de las más importantes virtudes *morales*. Nos preocupamos los unos por los otros

* Barcelona, Paidós, 2002.

antes de tener ninguna prueba o argumento que nos diga que debemos hacerlo, y a veces con independencia de si los hay. Nos encontramos bellos, simpáticos y deseables los unos a los otros, aparentemente sin referencia a estándares comunes. Nos admiramos ante la naturaleza, incluso aunque nuestros amigos científicos insistan en que llegaremos a comprenderla por completo, después de mucho trabajo. No me preocupa el trabajo, pero la comprensión en sí misma no es suficiente. La apreciación estética, por ejemplo, es como mínimo igual de importante. Kant tenía razón al situar la belleza en algún punto entre lo objetivo y lo subjetivo y comprender que constituía, en cierto sentido, una perspectiva sintética y más amplia que abarcaba, daba sentido y en último término justificaba tanto el conocimiento como la moral.

El amor erótico es también muy importante para la espiritualidad por el hecho de ser *excitante* (motivo por el cual, precisamente, es rechazado por algunas tradiciones religiosas bien conocidas). La espiritualidad no consiste meramente en paz espiritual, tranquilidad y contento. Es una pasión, la pasión por la vida y por el mundo. Es un movimiento, no un estado. A diferencia de la mayoría de las virtudes (afabilidad, fiabilidad, justicia, modestia, templanza), el amor erótico tiene aspectos violentos. La pasión espiritual no es complaciente. Pero el sentido en que decimos que el amor erótico es excitante no debería reducirse o restringirse al uso común (y algo ambiguo) de este término. La excitación física, como la sexual, es neutral desde el punto de vista moral o hedonista; el rol que desempeñe en nuestras vidas dependerá del contexto y, en particular, de las emociones que lo acompañen y de las relaciones que expresa. Buena parte de la excitación del sexo se entiende mejor en términos de nuestra propia vulnerabilidad, de nuestra apertura a otras personas y, en último término, al mundo y a nuestra propia constitución natural. En esta excitación reconocemos también las pasiones de la espiritualidad.

Kierkegaard describió la apertura del amor en general (a pesar de su concepción cínica del amor sexual) como un «salto de fe», como una «verdad subjetiva», como «un compromiso frente a una incertidumbre objetiva». Uno de los rasgos más patentes del amor erótico es que implica un problema de *elección* (por más que también pueda parecer una cuestión de fatalidad), y la elección —la elección continua— lleva fácilmente a la angustia existencial. Tenemos demasiada tendencia a confundir el amor con la excitación que nos produce la novedad, con lo que ponemos en peligro la idea misma de la duración del amor, o bien, en nuestra desesperación, nos imponemos la improbable meta de hacer

que sea siempre nuevo.[16] Sin embargo, parte de la excitación del amor erótico consiste en su carácter incierto, sea al principio de la relación o cuando nos enfrentamos a una situación que escapa a nuestro control. Lo que entendemos como la excitación del amor erótico es sólo en una mínima parte la excitación propia del sexo y, en mayor medida, la anticipación de lo desconocido. Las pasiones de la espiritualidad no son tanto una sexualidad sublimada como un compromiso erótico con la existencia misma, una pasión por la vida.

A menudo se dice que la espiritualidad consiste en (o tiene que ver con) el *misterio* de la existencia, pero en mi opinión esto no hace más que oscurecer y dar excesivo dramatismo a la cuestión. Sin embargo, podemos comprender esta idea con un ejemplo familiar. En una relación es frecuente que uno se sienta no sólo inquieto, sino también fascinado por la pregunta: *¿quién es esta persona* que ha compartido mi cama y mi vida durante dos, diez, veinte o incluso cincuenta años? El misterio no es el producto de la falta de atención o de la incapacidad de interpretación psicológica; viene más bien de una profunda devoción y de la insaciable *necesidad* de sondear las profundidades de la conciencia del otro (y también de su inconsciente). Es aquí donde el «problema filosófico de las otras mentes» adquiere toda su fuerza, no ya como un mero acertijo escéptico sobre hipotéticos humanoides, sino como una profunda, incluso paranoica, preocupación por las personas amadas. Una de las paradojas más conocidas de la vida cotidiana es que cuanto mejor llegas a conocer a una persona más te das cuenta de lo difícil que es realmente conocer a otra persona. Experimentar a los demás como un misterio fascinante, que nunca podremos comprender del todo, es precisamente el salto de fe al que se refería Kierkegaard. Pero a diferencia de lo que sucede con el angustiado compromiso de Kierkegaard con su Dios objetivamente incierto, en nuestro trato habitual con otras personas no hay un mero salto de fe, sino también la presencia palpable de la otra persona, además de la recompensa de la reciprocidad. Los mejores científicos conocen perfectamente esta sensación de misterio en relación con el mundo. Por más misterios de la naturaleza que consigan revelar, saben que siempre quedarán más preguntas abiertas, preguntas más ambiciosas, siempre más cosas por saber. Por ello se dice que el verdadero conocimiento comienza por la apreciación de lo ignorantes que somos en realidad, lo que no es ninguna excusa para la resignación, sino más bien un estímulo para un compromiso apasionado con el mundo.

16. Véase mi *About Love*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, 1994, cap. 2.

Sin embargo, creo que la razón última que explica la excitación del amor erótico se expresa mejor desde el concepto filosófico de la «identidad personal». A menudo se distingue entre las pasiones y las emociones comunes, y entre las emociones y las creencias desapasionadas o los juicios en términos de intensidad,[17] pero pienso que se podría explicar mejor en términos económicos, mediante lo que podríamos llamar la inversión emocional. Las pasiones definen el yo, son las principales inversiones del yo, en un sentido distinto del resto de emociones. El amor podría definirse (en parte) como *definirse a uno mismo en otra persona y a través de ella*, lo cual viene a ser, en mi opinión, una versión actualizada de la original concepción «aristofanesca» del amor de Platón como la reunión y la fusión de dos almas partidas por la mitad.[18] Esta idea sugiere que la intensidad del amor (y de otras pasiones y emociones) es mucho más profunda que una simple agitación neurológica u hormonal. El amor es por su propia naturaleza una expansión del yo, que abraza a otra persona no sólo en sentido físico, sino también podríamos decir que metafísico, en términos de una redefinición del yo como *nosotros*, y que en último término incluye la vida misma. Negarse a ello, negarse a invertir en la vida, es algo que todos conocemos perfectamente. Se llama cinismo y se opone diametralmente tanto a la espiritualidad como al amor erótico.

Al igual que el amor romántico, el amor erótico no es exclusivo. La espiritualidad implica un amor erótico generalizado hacia las demás personas, un amor que ha aprendido a apreciar su profundidad y misterio, un amor que ha aprendido a escuchar, tantear y compartir. El amor consiste esencialmente en deseo y, en particular, en el deseo de intimidad. Pero esta intimidad no debe confundirse con la intimidad sexual ni con la exclusividad. En realidad, el deseo de «estar con» no se limita a la intimidad sexual (ni mucho menos queda garantizado por ella), y resulta enriquecido más que amenazado por la inclusión de más personas. Por ello Nietzsche, siguiendo a los antiguos griegos, celebra lo dionisíaco como la posibilidad de trascender la individuación, nuestra tendencia ordinaria a distinguirnos como individuos, y de apreciarnos en cambio colectivamente en el impetuoso curso del mundo. Por ello sería una vergüenza limitar el amor espiritual solamente a una persona,

17. El término «intensidad» es abiertamente unidimensional y cuantitativo y a menudo se confunde con la excitación fisiológica (y, por lo tanto, se mide a partir de ella). Pero las pasiones más poderosas pueden ser «calmadas» (en términos de Hume), mientras que las irritaciones más mezquinas pueden llegar a ser «violentas» (también en términos de Hume).

18. Esta idea se defiende en detalle en mi *About Love*, pág. 194 y sigs.

aunque admito que me cuesta mucho creer que pueda o deba ser extendido a *todos* los demás sin distinción alguna. Tal vez una actitud así sea sólo posible para Dios (aunque la evidencia de las Escrituras sugiere firmemente lo contrario). Eso pondría el amor más allá de nuestro alcance, o lo convertiría en una hipocresía banal. No nos interesa esforzarnos por sentir un amor tan expansivo que termine perdiendo toda su fuerza. Lo que sí resulta deseable es no excluir a nadie, y la intimidad con unos no debería establecerse a costa de otros. Pero eso es tal vez exigirnos demasiado. El tiempo y la paciencia, así como la vieja prudencia, nos dictan que no intentemos intimar con todo el mundo, aunque sí es cierto que cuanto más podamos expandir nuestro mundo erótico más fascinante y excitante será nuestra vida espiritual.

La espiritualidad como reverencia[19]

> La reverencia sobrevive entre nosotros en modelos de civismo medio olvidados, en momentos de un inarticulado temor reverencial, y en una nostalgia por las culturas tradicionales perdidas.
>
> Paul Woodruff

No hace falta decir que el amor erótico no garantiza por sí mismo la espiritualidad. Puede ser demasiado exclusivo, o demasiado físico (no únicamente físico, por supuesto, porque eso no es amor). El amor erótico puede ser un deseo falto de respeto, o un deseo narcisista. Puede ser desesperado, celoso o defensivo. El amor erótico puede ser una mera fachada para el tipo de mentalidad «conquistadora» que a menudo se confunde con el enamoramiento. Además del amor erótico por la vida, por muy apasionado que sea, la espiritualidad requiere reverencia. La reverencia es una pasión que complementa el amor. Mientras que el amor (erótico) es ante todo deseo, la reverencia consiste en sentir apasionadamente los propios límites y limitaciones. Por este motivo se la asocia a menudo con la humildad, ya que ésta consiste también en el

19. Esta sección debe mucho —en realidad, su existencia misma— al libro de Paul Woodruff *Reverence*, Oxford, Oxford University Press, 2001. Estoy en deuda con Paul por contribuir a inspirar la idea misma de este libro y, en particular, mi apreciación de la reverencia. Nuestra simultánea apreciación de la proximidad entre la virtud griega de la reverencia y la noción más hegeliana y romántica de espiritualidad y nuestra antipatía compartida hacia el proselitismo y el sectarismo reaccionario que vemos a nuestro alrededor nos han empujado, pienso, en direcciones que nunca antes habíamos considerado.

reconocimiento de que uno no es el dueño o el legislador del mundo (el «proceso primario» de Freud), sino que está sujeto a poderes más grandes e importantes que uno mismo y los propios deseos. La reverencia es el reconocimiento de que uno debe *obedecer* respetuosamente, sean las leyes de Dios, las de la Tierra o las de la naturaleza. Sin reverencia el amor tiende fácilmente a degenerar en posesividad y la vida misma se convierte en brutal y egoísta («sucia, brutal y corta», según las memorables palabras de Thomas Hobbes). En realidad, lo que se llama pasión por la vida a menudo no es más que este afán desesperado. La reverencia (de nuevo según el señor Hobbes) es el reconocimiento de un *soberano* al que juramos fidelidad, y el soberano se mantiene por encima de nosotros incluso aunque nosotros (colectivamente) constituyamos su soberanía. Con la reverencia, la perspectiva amorosa pierde todo aspecto de indulgencia egocéntrica y se abre al mundo suprapersonal de la espiritualidad.

Con demasiada frecuencia se concibe la reverencia (igual que la espiritualidad) como una especie de contemplación iluminada, como una forma de pasividad más que de actividad. Así, una de las versiones más familiares de la reverencia es la humildad que uno debería sentir ante Dios todopoderoso. Pero limitar la reverencia a una actitud ante Dios elimina demasiado fácilmente el resto del mundo y las demás personas como posibles objetos de reverencia. También compromete nuestro sentido de la responsabilidad. Utilizar la humildad frente a Dios en forma de reverencia como excusa para los propios errores y la propia pasividad es realmente mentar el nombre de Dios en vano. Es más, la reverencia no tiene por qué ser humilde, ni tiene por qué ser una noción religiosa, y el reconocimiento de las propias limitaciones no requiere en absoluto una humillante comparación con el Todopoderoso. Un teísta notoriamente beligerante que conozco se enorgullece de oír citada su sentencia: «Aprendí a sentir terror ante Dios y, en comparación con eso, supe que nunca tenía que tenerle miedo a nadie». Pero esto es lo opuesto de la reverencia. Mientras conservan su reverencia ante Dios, algunos de los políticos y directores empresariales más arrogantes y dogmáticos e incluso los dictadores más brutales causan grandes sufrimientos y perpetran tremendas barbaries en el mundo. Ser reverente significa reconocer los propios límites incluso frente a las personas más impotentes y las criaturas más débiles del mundo. De nuevo esto supone responsabilidad, no simple humildad. Ser reverente —ser espiritual— significa ser reverente ante el mundo, ante la naturaleza, ante las demás personas, ante la ley y ante otras instituciones sociales dignas de reverencia.

La reverencia no es lo mismo que la maravilla, la veneración o el temor reverencial.* Éstos se citan a menudo como sellos propios de la espiritualidad, cuando no son directamente identificados con ella. Pero el temor reverencial es demasiado pasivo, demasiado abiertamente receptivo, demasiado próximo a estar *estupefacto*. La reverencia es activa y responsable. Uno puede maravillarse ante lo sublime, como por ejemplo ante una magnificente cascada o ante la belleza de una puesta de sol tropical. Uno puede atemorizarse ante lo que le da miedo, como un animal salvaje o un corpulento matón en un bar. O bien uno puede sentir veneración por lo que uno más admira, como un gran músico o un político valiente. Pero todos esos espectáculos admirables son sólo eso, espectáculos en los que somos más observadores que participantes (excepto, en el caso del miedo, como víctimas).

Hace algunos años un conocido mío se encontraba en Salt Lake City cuando la ciudad sufrió un terrible tornado. Pensó que podía subir a una colina cercana para admirar la tormenta en toda su gloria. Pero el tornado era más rápido que su Sedan, y pronto se encontró atrapado entre vientos furiosos que arrojaban tablas y ramas contra el parabrisas. Sus intenciones estéticas dieron paso al terror, y el terror *no* es ni mucho menos lo mismo que la reverencia. No negaría ni por un momento que la visión de un tornado es algo que puede maravillarnos, pero la simple posición de espectador, como sucede con el terror puro, no captura la esencia de la reverencia. La reverencia requiere un rol activo, un compromiso, no un mero maravillarse ante algo. En los asuntos humanos, la reverencia significa implicación, una participación plena y activa. La reverencia significa asumir la responsabilidad, reconociendo y aceptando las propias limitaciones, pero sin esquivar la responsabilidad. Confucio dice: «El abandono de la acción virtuosa lleva a una tendencia a un espiritualismo caprichoso». Estar maravillado es estar paralizado. Ser reverente es sentirse movido a la acción. Por ello la reverencia no es una conciencia de la propia insignificancia, sino todo lo contrario. Ser responsable es ser significativo.

Consideremos la actitud de los héroes griegos ante los dioses, especialmente ante Zeus, en la *Ilíada*. (Así como la actitud de todos los dioses y diosas griegos, menos la de los más poderosos, ante Zeus.) Sin duda, era una actitud definida en gran medida por el miedo y la incertidumbre,

* El original distingue *reverence* («reverencia») de *awe*, cuyo significado está a medio camino entre los tres términos propuestos en la traducción castellana, que se alternan según los casos para encajar en los usos lingüísticos que describe el autor. (*N. del t.*)

dada la costumbre de los dioses de intervenir en los asuntos humanos y con frecuencia causar grandes desgracias (la guerra de Troya sería uno de los ejemplos más notables). Pero también era una actitud de reverencia y responsabilidad, el reconocimiento de una serie de obligaciones y deberes nacida no sólo del terror, sino también de la gratitud por los favores recibidos o anticipados. Sería un error pensar que entre los griegos y los dioses tenía lugar una mera transacción cuasicomercial de favores, sobornos y apuestas estratégicas. La reverencia de los griegos era un profundo respeto por el poder y la divinidad de los dioses y, al mismo tiempo, una expresión de la conciencia de su propio poder y dominio. La estrecha relación entre los dioses y los hombres y la concepción griega de la reverencia (a la que se oponía la *hybris*) proviene de la combinación de ambos factores. El hecho de que ocasionalmente se pudiera invocar el poder divino (o beneficiarse de él sin haberlo invocado) era un elemento secundario dentro de su relación.

La misma noción de reverencia se desarrolló de modo más o menos contemporáneo en la antigua China, en particular en los escritos de Confucio. El *Tao* tiene muchos puntos en común con lo que aquí llamamos espiritualidad naturalizada (en contraste con la falsa espiritualidad obsesionada por los espíritus que Confucio rechazaba). El Camino es una forma típicamente china de describir el movimiento espiritual hacia una comprensión más amplia de nuestro papel y nuestro destino en el mundo sin recurrir a la trascendencia, que define a tantas religiones ultramundanas. La reverencia es un aspecto importante de las virtudes confucianas, sobre todo en el caso de la reverencia hacia los propios padres (*xiao*), la humanidad (*jen*), el sentido de la propiedad (*yi*) y, por encima de todo, el ritual (*li*), que no consiste únicamente en un conjunto de movimientos reglamentados y mucho menos en una repetición mecánica de los mismos, sino en un compromiso sentido hacia la propia tradición y la propia comunidad. Los taoístas pensaban que Confucio había puesto demasiado énfasis en la sociedad y lo social, y reorientaron las virtudes confucianas hacia la naturaleza (tras lo cual los confucianos, en parte reconociendo la validez de la extensión, en parte por una estrategia política sectaria, extendieron las propias virtudes). Lo que mantuvo unido al confucianismo y al taoísmo como dos caras de la misma moneda fue el sentido de reverencia hacia el Tao —el Camino— y su noción de que los rituales diarios de la vida expresaban y a la vez reforzaban el Tao.

No deberíamos asociar la reverencia con un simple respeto, su traslación domesticada y más familiar, como tampoco deberíamos confundir

la reverencia con una seriedad excesiva, o con una falta de humor. No es tan fácil domesticar la reverencia, ni tampoco tiene por qué estar exenta de humor. La expresión «humor irreverente» ha hecho mucho daño por su explícita contraposición de la reverencia y la risa. Nadie que se haya educado en las sombrías tradiciones de las tres principales religiones occidentales puede dejar de sorprenderse ante la exuberante alegría y el humor de muchas religiones tribales y asiáticas, incluidas las versiones más fascinantes del taoísmo y el budismo (en especial el Zen). En nombre de la espiritualidad debemos promover lo que se podría llamar un humor reverente, que no es menos humor (ni tampoco necesariamente menos crítico) por estar al servicio de una concepción más amplia.

Aunque la reverencia es el reconocimiento de nuestros propios límites morales, el reconocimiento de que hay problemas que trascienden nuestro propio interés personal, no deja de ser (como decían los griegos de todas las virtudes) una cuestión de realización personal, incluso de perfeccionamiento personal. La reverencia es en último término un tipo de confianza, no sólo en nuestros limitados poderes, sino también en nuestra capacidad para usarlos sabiamente. Ello presupone a su vez un compromiso con la bondad del mundo, una bondad que puede ser infinitamente compleja y pluralista, pero que reconocemos en todo caso como mucho más grande y poderosa que nosotros mismos.

Las pasiones de la espiritualidad: Nietzsche y el desbordamiento

> Forzáis a todas las cosas a acudir a vosotros y a entrar en vosotros, para que vuelvan a fluir de vuestro manantial como los dones de vuestro amor.
>
> Nietzsche, «De la virtud que hace regalos», *Así habló Zaratustra*

De nuevo quiero atraer a Nietzsche hacia mi bando. Nietzsche fue un pensador profundamente espiritual y un apasionado defensor de la espiritualidad terrenal o naturalizada. Lo que rechaza Nietzsche es la falsa espiritualidad que edifica grandes discursos para los débiles y los pobres de espíritu, que racionaliza la mediocridad, las filosofías escapistas que prefieren una pálida fantasía de futuro antes que la fuerza de esta vida. Lo que defiende es una espiritualidad robusta, mundana, una

filosofía terrenal, una filosofía que valore las pasiones y la vida apasionada en lugar de denigrarlas. Eso es lo que propone Zaratustra, el *alter ego* de Nietzsche, en el libro que lleva su nombre. También es lo que hay detrás de uno de sus más audaces y controvertidos conceptos: la Voluntad de Poder.[20]

Nietzsche rechaza de forma bastante clara la idea del poder como poder sobre las demás personas (incluido el poder político, o *Reich*) y, aunque ciertamente aprueba la competición, es un firme defensor de la primacía del poder como dominio *de sí*. Nietzsche equipara explícitamente el poder y la espiritualización, aunque advirtiendo siempre que buena parte de lo que pasa por espíritu tanto en religión como en filosofía no merece tal nombre. Lo que Nietzsche tiene principalmente en la cabeza es el poder *creativo*, el poder del artista, del poeta, de algunos filósofos. No se trata, tal como a menudo se interpreta, de un poder irracional. «Cuando lo que debe determinarse es el grado de *merecimiento de honores*, lo único decisivo es *el grado de razón presente en la fuerza*; ¡se debe medir hasta qué punto la fuerza se ha visto superada por algo más elevado y ahora sirve como su herramienta y su medio!»[21]

La principal metáfora de Nietzsche para referirse a la espiritualidad es el desbordamiento. Nietzsche habla de la valentía, por ejemplo, como una forma de desbordamiento. Lo que tiene en mente, sin duda, es la clase de valentía necesaria para enfrentarse a una vida solitaria marcada por la enfermedad y, sin embargo, desbordante de obras geniales, como fue la suya. Consideremos la generosidad (en *Zaratustra*, «la virtud que hace regalos»), una importante manifestación de la espiritualidad, si no uno de sus ingredientes esenciales. La generosidad no consiste meramente en el acto de dar, o en el hábito de dar. El eslogan de una organización de caridad actual es: «¡Da hasta que te duela!». Podemos imaginarnos al donante luchando dolorosamente contra su propia miseria, debatiéndose entre el peso de su conciencia y la botella de Cabernet Sauvignon que vende la bodega de la calle de abajo. Finalmente, la generosidad supera a la resistencia y la virtud triunfa admirablemente. *Sin embargo*, démonos cuenta de que cuanto más esfuerzo cuesta dar, menos virtuoso es hacerlo. Aristóteles insiste en que el ejercicio de las virtudes, en todos los casos, es agradable, no doloroso; ello mismo constituye una prueba de la propia virtud. Supongamos, en cambio, que

20. La expresión «Voluntad de Poder» aparece en *Aurora* (1881) y culmina en la última obra de Nietzsche, *El anticristo* (1889, publicado en 1895).

21. Nietzsche, *Aurora*, sección 548.

nuestra generosidad surge simplemente de lo que podríamos llamar nuestra naturaleza desbordante. Este abandono y falta de cuidado, podría decirse, es la verdadera generosidad, no la lucha contra la propia miseria, sino una sensibilidad que sólo puede venir asociada a una gran riqueza o a la santidad. Lo que constituye la espiritualidad nietzscheana, en otras palabras, es ante todo una forma de plenitud, una concepción expansiva del yo.

Así, Nietzsche describe también la capacidad de perdonar como una especie de desbordamiento, como un tipo de generosidad, en realidad. Estamos demasiado habituados a concebir el perdón como un gran sacrificio personal, algo que se alcanza únicamente tras vencer una gran resistencia. Pero las imágenes de desbordamiento y abundancia nos ofrecen un cuadro enteramente distinto. Tenemos demasiada tendencia a vernos como seres egoístas y mezquinos, razón por la cual no es extraño que nos comportemos de forma egoísta y mezquina. Pero nuestro ideal debería ser más bien una forma de plenitud, una concepción de la espiritualidad que se pareciera más al amor que a una obligación. Para Nietzsche, la buena vida no consiste en la humildad (la satisfacción en sentido mínimo, tener cubiertas todas las necesidades), sino en la exuberancia, la pasión, el *eros*, o lo que Nietzsche llama a menudo, siguiendo el estilo filosófico de su siglo, la *vida*. Amparado en una abundancia de recursos, idealmente todos ellos de naturaleza espiritual, uno puede desarrollar *estilo* (en el sentido de disciplina y carácter, no como moda) y *profundidad*, lo cual significa, como en la expresión americana *have soul* (tener alma) algo complejo, conflictivo, agonístico, dionisíaco. Cuando Nietzsche repetía «Soy dinamita» (en su último libro, *Ecce Homo*), no estaba mostrando simplemente los primeros signos de locura, ni estaba siendo meramente irónico. Tampoco estaba anunciando inmodestamente los efectos potencialmente devastadores de su filosofía. Estaba resumiendo una nueva y excitante concepción de la espiritualidad, la espiritualidad desbordante de una vida apasionada.

CAPÍTULO 3

La espiritualidad como confianza cósmica[1]

> Lo que no sabía era que Sabina se sentía más atraída por la traición que por la fidelidad. La palabra «fidelidad» le recordaba a su padre, un puritano de provincias. [...] Traición, desde la más tierna infancia aprendemos del padre y del maestro que la traición es la ofensa más aborrecible que se pueda imaginar. ¿Pero qué es la traición? La traición significa romper las filas, marchar hacia lo desconocido. Sabina no conocía nada más magnificente que marchar hacia lo desconocido.
>
> MILAN KUNDERA,
> *La insoportable levedad del ser*

Confianza y traición. ¡Con qué facilidad las confundimos con la inocencia y la maldad! Pero la confianza no es necesariamente inocente o ingenua, y la traición, igual que la belleza, puede estar en buena medida en el ojo del espectador. La confianza es un tipo de compromiso, con uno mismo y con el mundo. Pero hay una confianza sabia, sofisticada, del mismo modo que hay una dependencia ciega. Y si hay o no traición es algo que depende, en parte, de lo que tenemos derecho a esperar de la otra persona, o de los demás en general, o de la vida misma. El desengaño no es lo mismo que la traición, y la creencia de tener derecho a algo no es lo mismo que la confianza. Si creemos que el mundo nos debe algo, que debemos recibir un trato especial, es muy posible que nos sintamos traicionados por el mundo, pero (tal como decían sabiamente los estoicos) hemos sido engañados más bien por nuestras propias creencias acríticas. Si nuestra confianza en el mundo se basa en la creencia de que tenemos derecho a algo, esto es lo opuesto de la confianza propia de la espiritualidad.

1. Las ideas que aparecen en este capítulo han sido adaptadas de un libro escrito en colaboración con Fernando L. Flores, *Building Trust*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

La confianza, junto con el amor y la reverencia, es el fundamento tanto de la espiritualidad como de nuestro bienestar emocional. Pero la confianza, a diferencia del amor, está relativamente exenta de pasión. No supone una relación íntima (aunque las relaciones íntimas comportan casi siempre confianza). La confianza es más bien una actitud o, tal como voy a sostener, una determinada posición respecto al mundo. Y la confianza, a diferencia de la reverencia, supone dependencia y vulnerabilidad. La confianza supone riesgo y una cierta falta de control. Confiamos, en parte, porque no podemos hacer otra cosa. No podemos controlar el mundo ni tampoco nuestro destino. Pero al mismo tiempo la confianza implica responsabilidad, si no por el destino del mundo sí por nuestra participación en él. La confianza también incluye estar dispuesto a aceptar las muchas posibilidades que ofrece la vida o, tal como lo expresó Nietzsche, el *amor fati* (el amor por el destino).

Esto no significa que debamos estar dispuestos a aceptar cualquier cosa. La espiritualidad no requiere tanto, y me parece cuando menos absurdo si no humanamente imposible esperar tal cosa de nosotros. (Por ello interpreto el atrevido pronunciamiento de Nietzsche en *Ecce Homo*: «No querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, [...] sino amarlo»,[2] como un momentáneo exceso de entusiasmo.) No podemos aceptarlo todo, y la sabiduría consiste en distinguir lo que debemos aceptar de lo que no. También consiste en distinguir aquello en lo que deberíamos confiar de aquello en lo que no.

Lo opuesto de la confianza y la aceptación es la desconfianza y el desapego. No es agradable pensar en una vida y mucho menos en un amor que no conozca la confianza. La desconfianza genera desarmonía y rechazo, y la desconfianza extrema —la paranoia— hace que la vida sea insoportable. Nuestra preocupación por la confianza se concentra normalmente en nuestras relaciones inmediatas —dignas o no de confianza— con otros seres humanos, con los amigos y con la familia, con los socios y los compañeros de trabajo, con las muchas personas y empresas con las que tratamos casualmente a lo largo de un día, de años o de toda nuestra vida. Pero también existe una confianza general que tiene que ver con nuestra situación misma en el mundo, lo que Eric Erickson llamaba confianza básica, y que es lo que nos interesa aquí como ingrediente esencial de la espiritualidad.

2. *Ecce Homo*, Nueva York, Random House, 1967, «Por qué soy tan inteligente», 10 (trad. cast.: *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 1998).

La confianza básica no tiene que ver únicamente con nuestra seguridad física y con la satisfacción de nuestras necesidades básicas, sino también con lo que R. D. Laing llamó hace algunos años la «seguridad ontológica», la seguridad en la propia existencia y la confianza en el lugar que le corresponde a uno en el mundo. La confianza básica se establece —o se destruye— en un estadio muy temprano de la vida. En la primera infancia la confianza es algo inarticulado e irreflexivo. Pero a medida que nos desarrollamos y aprendemos a conocer el mundo que nos rodea, esta confianza básica se vuelve filosófica. Más allá de nuestras preocupaciones concretas, hay una confianza *cósmica,* una sensación general de estar seguro en el mundo.

¿Qué es la confianza? No es un sentimiento y ciertamente tampoco es una pasión, aunque claramente lleva asociados ciertos sentimientos y puede suscitar vehementes pasiones cuando se ve traicionada. La confianza no es un conjunto de creencias o predicciones, aunque las creencias son ciertamente necesarias para la confianza. La confianza es *una forma de estar en el mundo.* Esto significa que la confianza no es ni una actitud, ni un sentimiento, ni un conjunto de creencias, sino ante todo una posición, una toma de postura, la resolución de concebir el mundo o cierta parte de él como digno de confianza. Su opuesto, la desconfianza, abarca tanto el carácter personal como las perspectivas globales, las opiniones que marcan el comportamiento en prácticamente todas las situaciones. Es habitual distinguir entre personas confiadas o no, y nosotros mismos tenemos también una percepción más o menos confiada del mundo. Distinguimos entre personas optimistas y pesimistas, y hay filosofías enteras dedicadas a formular y defender estas actitudes básicas con relación a la vida.

Entre los filósofos que pintan el mundo como un lugar digno de confianza y destacan la tendencia de las cosas a resolverse de la mejor manera, el caso más famoso es el de Gottfried Wilhelm von Leibniz. En respuesta a un antiguo problema teológico —cómo puede existir el mal en un mundo tutelado por un dios omnipotente y bondadoso—, este supremo abogado del optimismo filosófico llegó a la conclusión de que «éste es el mejor de los mundos posibles». La tesis de Leibniz constituye la declaración más incondicional imaginable de confianza cósmica.

Sin embargo, resulta significativo que la tesis de Leibniz sea probablemente más conocida a través de su refutación en una magnífica parodia de Voltaire: *Cándido*. La historia de *Cándido* consiste en un horror detrás de otro, todos ellos comentados por un filósofo leibniziano, el doctor Pangloss, quien, ante cada nueva tragedia, afirma que «éste es, sin

duda, el mejor de los mundos posibles». Voltaire, un activo reformador social enfrentado a uno de los regímenes más corruptos del siglo XVIII, no era un hombre que apreciara la confianza cósmica. No estaba dispuesto a someterse a la injusticia y aspiraba a lo que llamaba la confianza auténtica, no como una garantía divina, sino como un reto y un logro humano.

La confianza no es un don. La confianza básica puede verse en cierto sentido como una bendición —buenos padres, una educación no traumática, una infancia segura—, pero la confianza auténtica puede y debe ser cultivada. La confianza en el mundo es una parte esencial de la espiritualidad. Sin embargo, la espiritualidad no debería confundirse con la autoconfianza, que se limita a la confianza en las propias habilidades y talentos para abrirse camino en el mundo. La confianza en el mundo incluye la aceptación de la *falta* de control y el reconocimiento de la propia vulnerabilidad. El tipo de confianza que pretendo defender aquí es una noción existencial de confianza, concebida no como un don (entregado por Dios, por el mundo, por una infancia feliz), sino como algo ganado, cultivado y trabajado. Éste *no* es el mejor de los mundos posibles, ni es concebible que podamos hacer que lo sea. Pero es posible y necesario que cultivemos la confianza, incluso a pesar de nuestro reconocimiento de que es imposible alcanzar un mundo perfecto o incluso el «mejor posible».

En el otro extremo, el pesimista cósmico del siglo XIX, Arthur Schopenhauer, representa de forma ingeniosa la absoluta falta de fiabilidad del mundo. Según Schopenhauer, el mundo es esencialmente Voluntad: no la mía ni la tuya, ni la voluntad de ninguna persona concreta, sino una fuerza cósmica, un deseo insaciable, irracional, insistente, que se manifiesta en todas las cosas y en cada uno de nosotros. Por ello no hay motivo para confiar en el mundo porque no hay ninguna racionalidad subyacente, ningún fin, ningún Dios. Es un hecho bien conocido que la profunda desconfianza de Schopenhauer hacia el mundo no le impidió disfrutarlo, aunque siempre estaba a la defensiva frente a posibles desengaños y traiciones.[3] Pero el pesimismo, incluso como filosofía global, tiende a impedir que nos abramos al mundo (por más que, tal como sostenía Schopenhauer, estimule la compasión, el reconocimiento de que

3. Hay buenas razones para suponer que la desconfianza básica de Schopenhauer en el mundo tiene mucho que ver con el hecho de que no recibió demasiada atención por parte de su madre, ella misma una autora de éxito y un espíritu libre. Véase Rudiger Safransky, *Schopenhauer and The Wild Years of Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1990 (trad. cast.: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1998).

todo el mundo se encuentra en la misma situación). A pesar de toda su ambición cósmica, la filosofía de Schopenhauer no contenía ninguna espiritualidad, ya que no formaban parte de ella ni el amor, ni la confianza ni la reverencia. En contraste tanto con el optimismo de Leibniz como con el pesimismo de Schopenhauer, Nietzsche insistió en una «alegría» filosófica. Sin embargo, tampoco él aceptaba el mundo por un sentimiento de confianza, sino por una especie de desesperación, el *amor fati*. En ello reside la esencia del problema. ¿Cómo podemos superar la postura cínica (también llamada «realista») que reconoce la absoluta contingencia de la vida sin caer por ello en la ingenuidad del optimismo filosófico?

Para darse cuenta de hasta qué punto la desconfianza impide abrirse al mundo, sólo hace falta considerar el caso del paranoico, que sospecha instintivamente que todo el mundo posee motivos ocultos, propósitos malvados, o está guiado por un siniestro oportunismo. Por supuesto, la mayor parte de los paranoicos lo son sólo en ciertos contextos, y la mayoría de nosotros admitiríamos que somos paranoicos al menos en ciertas ocasiones. (Después de todo, a veces tenemos buenos motivos para creer que van a por nosotros, como por ejemplo en una oficina de hacienda.) Sin embargo, la paranoia no tiene por qué suponer ni una deformación de la realidad ni un modelo interpretativo poco razonable. Puede ser una actitud perfectamente razonable y sin embargo trágicamente autodestructiva. Significa encerrarse en una perspectiva que, incluso en el caso de ser cierta, hace imposible la buena vida y las buenas relaciones entre personas. (La literatura sobre ciencias sociales confirma muy claramente que la gente que percibe con más exactitud las probabilidades de fracaso y traición tienen mucho menos éxito que las personas que son abiertamente optimistas.)[4] Cuando todas las caras parecen maliciosas y amenazantes, y todas las situaciones, por más cotidianas que sean, parecen presagiar todo tipo de males, la espiritualidad resulta inimaginable. Para un paranoico, la confianza que se requiere para abrirse al mundo parece una absoluta estupidez y una muestra fatal de vulnerabilidad. Si la confianza total presupone un mundo perfecto, la desconfianza total presume un mundo terrible, un mundo en el que uno no debe bajar nunca la guardia y en el que la posibilidad de una perspectiva más amplia, espiritual, queda prácticamente descartada.

4. Martin Seligman, *The Optimistic Child*, Boston, Houghton-Mifflin, 1995 (trad. cast.: *Niños optimistas*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 1999).

La espiritualidad y la confianza auténtica

> Sé sincero contigo mismo, y a eso se seguirá, como la noche al día, que no puedas ser falso con nadie.
>
> SHAKESPEARE, *Hamlet*

La espiritualidad es una síntesis de incertidumbre y compromiso, un sentimiento de impotencia combinado con resolución y sentido de la responsabilidad. Es imposible alcanzar la espiritualidad con una sola mitad de estas antítesis, sea incertidumbre sin compromiso o compromiso sin incertidumbre, impotencia sin resolución y responsabilidad o resolución y responsabilidad sin un humilde sentimiento de impotencia. Desde esta perspectiva vemos claramente por qué es errónea la idea común de que la confianza es un tipo de conocimiento. La confianza no debe confundirse con la fiabilidad o la predecibilidad, el comportamiento más o menos mecánico de las *cosas* (los coches, los ordenadores, las estaciones, la climatología). Si sabemos que va a pasar tal y tal, apenas tiene sentido hablar de confiar en que pase. (En *Jackie Brown*, de Elmore Leonard, el personaje interpretado por Samuel Jackson dice a propósito de su novia: «No necesito confiar en Melanie. La *conozco*».) La confianza, igual que el amor, se enfrenta a la incertidumbre con un tipo especial de compromiso. La esencia de la confianza es *confiar*, no el conocimiento. La confianza tampoco es una sensación de control. Confiar a pesar de la incertidumbre y la falta de control, aceptar (aunque no necesariamente con satisfacción) lo que venga, es la *auténtica* confianza. Insistir en la certidumbre y el control —seamos honestos en esto— es negarse a confiar. Un maniático del control es precisamente alguien que se niega a confiar en nada o en nadie aparte de él.

La auténtica confianza es algo más que la *confianza básica*, que consiste en la sensación de seguridad física y emocional que muchos de nosotros tenemos la suerte de dar por supuesta habitualmente. La auténtica confianza es una confianza nacida de la experiencia —incluidas las experiencias negativas y las traiciones—, aunque la confianza básica también puede sentar las bases psicológicas para la auténtica confianza. Por ello debemos distinguir la confianza auténtica de la *confianza simple*, la confianza ingenua, una confianza todavía incuestionada, nunca puesta a prueba (por ejemplo, la de un niño bien criado). También debería distinguirse de la *confianza ciega*, que no es ingenua, sino obstinada, pertinaz, posiblemente incluso fruto del autoengaño. La confianza

auténtica es una confianza reflexiva, cuyos riesgos y puntos vulnerables se conocen, que mantiene un equilibrio con la desconfianza. La auténtica confianza, a diferencia de la confianza simple, no excluye o niega la desconfianza, sino que más bien la acepta e incluso la asume, la trasciende, la absorbe y la supera. Con la confianza simple uno siempre puede llevarse sorpresas. (Con la confianza ciega, uno se niega a aceptar la sorpresa.) Con la confianza simple y la confianza ciega, a menudo ni siquiera se consideran las razones para la desconfianza, y mucho menos se examinan seriamente. Hay demasiada tendencia a confundir la espiritualidad con la confianza simple o ciega, con la confianza de un niño o la de un fanático. Mi propuesta es concebirla como un tipo de confianza auténtica, una confianza madura en el mundo y en el lugar que le corresponde a uno en él, confianza con los ojos bien abiertos.

A menudo se interpreta equivocadamente la confianza —igual que el amor— como una actitud que adoptamos *hacia* otra persona (o personas, o incluso la gente en general). Tener confianza en el mundo se interpreta de este modo como un cierto tipo de actitud. Pero cuando digo que la confianza es un tipo de compromiso me refiero a algo que no es sólo un estado de ánimo en relación con otras personas. La confianza está en función de una determinada relación, es una dimensión dentro de una interacción interpersonal y social más que una actitud individual. (El uso corriente de la palabra «actitud» para referirse a una forma particularmente agresiva* de relacionarse con otras personas simultáneamente refuerza y complica esta idea.) Cuando la confianza implica a otra persona tal vez su efecto más importante y sin embargo más ignorado es que *la confianza cambia a la persona que confía*. De hecho, cuando la confianza supone la confianza concreta en otra persona, yo diría que la confianza cambia *tanto* a la persona en quien se confía como a la que confía. Lo mismo se puede decir de la confianza cósmica, aunque el caso es a la vez más simple y más complicado. La confianza cósmica es más complicada porque no se trata de una relación particular, sino de nuestra relación con el mundo. Es más simple porque nuestras relaciones con otras personas son complicadas, tanto más cuanto más confiamos en ellas. Pero, también en el caso de la confianza cósmica, la confianza cambia *tanto* al mundo en el que se confía como a la persona que confía. Es lo que Sartre llamaba «una transformación mágica del mundo».

En el caso de la confianza básica, aprendemos a confiar en la infancia; en el de la cósmica, *decidimos* confiar. La confianza es una elección, y la

* Acepción que no existe en castellano. (*N. del t.*)

confianza auténtica tiene en cuenta ante todo los cambios que experimentará la relación como resultado de esta elección. Supongamos el caso de un padre que confía que su hijo sabrá realizar una tarea la primera vez que lo intenta. No hay ninguna evidencia de que el hijo sea lo bastante competente o maduro como para hacerlo, pero el hecho de que confíen en él le da tanto la competencia como la confianza necesarias. Evidentemente, ello cambia a su vez la relación entre el padre y el hijo. El padre comienza a respetar a su hijo, lo cual es algo distinto de amarlo o sentir afecto por él. El hijo gana una cierta independencia respecto a su padre y, lo que es más importante, comienza a dar sentido a su propio deseo de satisfacer a su padre, a asentar la relación sobre una nueva base. Por ello la confianza auténtica exige necesariamente *tanto delegar como asumir responsabilidades*. No es sólo una actitud pasiva hacia el mundo, y tampoco pretende asumir plenamente el control. Confiar en el mundo es hacerse responsable de las propias acciones, en parte por un reconocimiento de que el resultado no está nunca enteramente en manos de uno.

La confianza presume que las cosas *no* están enteramente en nuestras manos. Pero eso no significa que debamos saltar a la posición contraria, pensar que las cosas están enteramente fuera de nuestras manos. En el marco de la espiritualidad, confiar (en cuanto confianza auténtica) es algo que *hacemos*, y por ello mismo algo de lo que nos hacemos responsables. Nos hacemos responsables no sólo del hecho de confiar, sino también de todas las obligaciones y responsabilidades que van asociadas a la noción de una identidad compartida o ampliada, que es tan esencial para la confianza como para el amor. Por ello la espiritualidad no se limita a una aceptación. Es una toma de postura activa en relación con el universo por la que nos hacemos responsables de nuestras propias acciones, pensamientos y sentimientos, y hasta cierto punto también de las acciones, pensamientos y sentimientos de los demás.

La espiritualidad como confianza auténtica consiste en la confianza en los demás seres humanos, pero se extiende también al mundo en su conjunto. Confiar en la naturaleza no significa, sin embargo, ser estúpido. No quiere decir creer ingenuamente que el oso de los bosques es tan cariñoso como el pastor alemán o el cachorro de Chow-Chow que tenemos en casa, ni tampoco significa confiar en que las cosas que están fuera de tu control se resolverán de la mejor manera. La espiritualidad se parece a la confianza básica por la seguridad que da en el mundo, pero es auténtica en el sentido de que no es ni simple ni ingenua. Reconoce los peligros y los desengaños de la vida, y, sin embargo, afirma la responsabilidad del individuo a la hora de tratar y enfrentarse a los demás. En este aspecto se parece al *amor fati* (el amor por el destino) de Nietzsche, no como una entrega al destino, sino como una afirmación consciente del mundo y de lo que podemos hacer nosotros, sea lo que sea lo que la vida nos tenga reservado.

La fe como confianza

> Lo que realmente me hace falta es tener claro lo que debo hacer, no lo que debo saber, excepto en la medida en que toda acción debe estar precedida por un cierto conocimiento [...] ¿qué bien me haría ser capaz de explicar el sentido del cristianismo si no tuviera mayor significación para mí y para mi vida?
>
> SØREN KIERKEGAARD, *Escritos*

Hasta ahora he evitado hablar de la fe, a pesar de que muchas personas insistirían en que todo lo que he dicho acerca de la confianza se refiere en realidad a la fe, y en que el elemento esencial de la espiritualidad es la fe más que la confianza. Pero ya he señalado que la fe es demasiado limitada. A menudo se restringe al contexto monoteísta de confiar en (y amar a) Dios y, en particular, de confiar en que Dios hará tales y cuales cosas (castigar a nuestros enemigos, hacernos ricos, llevarnos al Cielo). La espiritualidad es una actitud mucho más general hacia el mundo. No requiere que se haga nada por nosotros. Más bien requiere una aceptación, no como una desesperación de última hora una vez que se han roto todas nuestras esperanzas («Es la voluntad de Dios»), sino como su esencia misma. La fe también muestra su mejor rostro cuando se la interpreta como confianza auténtica.

La fe como confianza auténtica está formada tanto por la duda y la incertidumbre como por el compromiso y el optimismo. San Agustín, Kierkegaard y Dostoievsky experimentaron intensos períodos de duda y desesperación, pero los tres terminaron por verlos no como algo antitético con relación a la fe, sino como una parte esencial de ella. La fe, en otras palabras, no es simple, sino que, como la confianza, requiere autenticidad. Dicho de otro modo, es muy posible que la confianza auténtica, igual que el amor verdadero y la fe genuina, sólo sea posible sobre la base de una *ruptura* de la confianza (o del amor o de la fe). No es posible confiar auténticamente a menos que uno haya experimentado, aunque

sea vicariamente, el desengaño, la pérdida o la traición. La fe simple es simple porque no ha sido puesta a prueba. La fe ciega es ciega porque se niega a asociar *esta* confianza presente con las experiencias pasadas de desengaño, pérdida o traición. Naturalmente, no es necesario pasar por la ruptura de una relación para que la propia confianza sea auténtica. Del mismo modo que la mera idea de perder a la persona amada o ser traicionado por ella puede ser suficiente para alentar un amor verdadero, la idea de la traición es esencial para la fe como confianza auténtica. El Antiguo Testamento está lleno de estas traiciones aparentes, y la historia de Jesús, separada de sus implicaciones más amplias, es ante todo una historia de traición, y no sólo por parte de Judas. («Padre, ¿por qué me has abandonado?»)

Consideremos también la expresión «En Dios confiamos». Muchas personas sostendrían que creer en Dios es confiar en Él. Sin embargo, no resulta nada difícil imaginar un verdadero creyente que sin embargo pensara que Dios es travieso, poco fiable, incluso malicioso. Toda la Biblia hebrea está llena de relatos sobre un Dios de este tipo y sobre las dificultades de aquellos que tratan de creer en Él. El Jehová del Antiguo Testamento es celoso y colérico según admite Él mismo. Pone a prueba una y otra vez a su propia gente. La historia de Abraham e Isaac es una de estas pruebas, en la que Dios le ordena a un hombre que cometa el acto más horrible que se puede imaginar: matar a su propio hijo. (Y eso después de que Dios le hubiera *prometido* tal hijo.) Naturalmente, Dios interviene para evitar el sacrificio, pero sólo después de que Abraham (y presumiblemente Isaac y Sarah) hayan pasado por un terrible suplicio. La enormidad de la confianza exigida en esta situación es tal que llevó al filósofo existencialista Søren Kierkegaard a escribir un libro entero acerca de lo que supone confiar en un Dios así. La conclusión de Kierkegaard es tal vez la afirmación más elocuente que podemos encontrar de la confianza auténtica. Uno conoce y acepta las pruebas en contra y sin embargo opta —apasionadamente— por confiar. Sin duda, es posible que la confianza en Dios sea única por el hecho de requerir una confianza más incondicional que ninguna otra, una confianza que debe mantenerse firme y segura a través de cualesquiera traiciones aparentes (las cuales, naturalmente, nos negamos a considerar como tales). Nuestra confianza en el mundo tal vez también deba ser así. Suceden cosas terribles. No hay respuestas para las grandes preguntas de la vida. Sin embargo, la espiritualidad es la confianza persistente en que el mundo es benigno y la vida tiene sentido, en que el mundo no va a por ti y que las medidas defensivas de la desconfianza y la paranoia son innecesarias y autodestructivas.

La muestra más inquietante de la confianza incondicional que supuestamente constituye la fe es el Libro de Job, en el que un buen hombre es castigado repetida y severamente para satisfacer una apuesta entre Dios y Satán. Job mantiene su confianza (contra el consejo de sus amigos) y, al final, Dios le recompensa. Alguien podría dudar de que exista *alguna* compensación justa para tal suplicio y de si un Dios así puede considerarse en algún sentido digno de confianza. Es en este punto donde la fe y la confianza tienden a separarse, pues la confianza es siempre condicional en algún sentido (por ejemplo, en función de las buenas intenciones de aquel en quien se confía).[5] Las calamidades descritas en el Antiguo Testamento son tan extremas (se basen o no en hechos históricos) que dejan bastante claro que la fe de los hebreos en Dios era distinta de cualquier otro tipo de confianza. Es esto lo que ha garantizado el éxito duradero de la religión. Pero las calamidades descritas en la Biblia pueden encontrarse también en la época moderna, muy especialmente en el Holocausto nazi y, a una escala más personal, en las vidas difíciles y trágicas que llevan muchos millones de sinceros creyentes. El Nuevo Testamento reafirma la fe de los hebreos, pero deja bastante claro que no hay ningún pueblo escogido como tal, y que la confianza en Dios y la gracia divina no se corresponden automáticamente.[6] Por ello, ser un creyente y una buena persona no garantiza la salvación (y, si debemos ser coherentes, no creer y ser una mala persona tampoco garantiza la condenación). Si uno quiere creer en la gracia de Dios, lo que debe tener es confianza, y, dadas las inevitables calamidades de la vida, una confianza que sea incondicional y sin embargo auténtica.

Aunque la confianza auténtica no es interesada, es casi siempre óptima en términos de resultados a largo plazo. Ésta es una paradoja familiar en los estudios sobre las virtudes: debemos confiar sin tener en

5. Véase, por ejemplo, Annette Baier, «Trust and Anti-trust», que sostiene una tesis parecida (sin referencia a la religión ni a Dios). (Annette C. Baier, «Trust and Anti-trust», *Ethics 96*, nº 10, 1986, págs. 231-260. Reimpreso en su *Moral Prejudices*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994.)

6. La historia del concepto de la «gracia de Dios» y su relación con la confianza y la fe resulta por sí misma fascinante. El concepto de «gracia» se remonta a los antiguos hebreos y su tesis central es que Dios es autónomo y no está sometido a obligación alguna. Puede dar o rechazar la gracia con independencia del mérito o la fe y, aunque los antiguos hebreos estaban obligados a confiar en Dios, eran conscientes de que no tenían *derecho* a Su gracia. Agustín sostuvo la misma tesis en su célebre debate con Pelagius y negó la relevancia de las «buenas obras» para la salvación. Tesis parecidas nos resultan familiares en el marco de la Reforma, cuando Lutero y Calvino volvieron a señalar la irrelevancia de los actos para «ganarse» el favor divino. En realidad, Lutero inició la Reforma como protesta contra la idea de que uno pudiera comprar (sobornar) a Dios para obtener la salvación, y Calvino negaba categóricamente que la fe fuera ni una condición ni una garantía de la salvación como uno de los «Elegidos».

cuenta nuestros beneficios a largo plazo precisamente para obtener dichos beneficios. Supongamos que una persona se muestra generosa porque se compadece de la situación en que se encuentra otra, o porque siente la obligación de ayudar. Pero si piensa demasiado (lo que el filósofo Bernard Williams llama «un pensamiento de más») en la repercusión que tendrá esto sobre su buena reputación o en lo agradecido y obligado que se sentirá el beneficiario, ya no se puede hablar de generosidad. Esta paradoja ha causado estragos en el campo de la religión. Por un lado, se les dice a los creyentes que deben tener fe en Dios para obtener los beneficios de la salvación y, en ocasiones, también otras ventajas más terrenales. Pero si uno tiene fe en Dios únicamente para obtener dichos beneficios, se considera que no tiene verdadera fe. Por otro lado, tal vez sea pedir demasiado a los creyentes que tengan fe sin la promesa de tales beneficios. (Kant, un creyente devoto, insiste en que tal fe sería *irracional*.)

La confianza en el mundo no está motivada por nuestras esperanzas y expectativas. Decir que debemos creer en Dios porque esperamos algo a cambio (incluso aunque se insista en que su gracia no es en absoluto automática y no se obtiene por el mero hecho de pedirla) es una concepción degenerada de la fe (y de la confianza). No confiamos para obtener algo a cambio. Sin embargo, sí obtenemos algo a cambio, y cuando confiamos ciertamente sabemos, o al menos esperamos, que obtendremos los beneficios de un bienestar en el mundo cultivado voluntariamente, de unas mejores relaciones con las demás personas y de la apertura de toda clase de posibilidades que la desconfianza o la falta de ella mantendrían cerradas. Paradójicamente, confiamos porque es justo hacerlo, no porque estemos persiguiendo nuestro propio beneficio, pero no hay forma mejor de garantizar nuestro beneficio que por medio de la confianza. Para expresar la paradoja de modo no paradójico, la confianza auténtica se *preocupa primariamente por la integridad de las relaciones* (incluida nuestra relación con el mundo), no por nuestro beneficio personal, sea a corto o a muy largo plazo.

Nada es más importante para nuestro bienestar general que la integridad de nuestras relaciones, en particular de nuestra relación con el mundo tomado como un todo. En la medida en que la fe se preocupa por la integridad de nuestra relación con Dios (según la concepción de Kierkegaard), encaja en nuestro modelo de confianza auténtica. Pero la fe también puede mantener tal relación con el mundo en sí, y en el marco de nuestra espiritualidad naturalizada es mucho más apropiado llamarlo confianza que fe.

Venenos emocionales: la paranoia, la envidia y el resentimiento

> Mientras que el hombre noble vive con confianza y franqueza frente a sí mismo, [...] el hombre del resentimiento no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto ni derecho consigo mismo. Su alma mira de reojo [...].
>
> Nietzsche, *La genealogía de la moral*

Si la espiritualidad es amor, reverencia y confianza, ¿qué sería lo contrario de la espiritualidad, así concebida? Parece haber muchos candidatos, no sólo la racionalidad fría, calculadora y meramente utilitaria, sino muchas de las emociones que caen dentro de la desacertada categoría de las emociones negativas. (Digo «desacertada» porque pone en un mismo saco las emociones dolorosas, las perversas, las viciosas, las enervantes, las deprimentes, las reprobadoras, etc.) Sin embargo, el concepto de emoción negativa sirve para designar una cierta clase de emociones ajenas o contrarias a la espiritualidad (tal vez sea porque la categoría proviene tanto de la psicología cristiana como de la budista). La hostilidad, el revanchismo, la furia, el odio, el desprecio y lo que los budistas llaman «agitaciones» (*klesas*) se oponen claramente a la actitud abierta de aceptación, que es esencial para la espiritualidad. Otros candidatos plausibles serían el pudor, la vergüenza y (tal vez) el sentimiento de culpa.[7] Pero entre todas ellas hay dos que destacan de modo especial: la envidia y el resentimiento.

El resentimiento y la envidia son emociones que todos conocemos. El resentimiento se dirige habitualmente contra otras personas, grupos o instituciones, pero también puede dirigirse contra dioses u objetos inanimados e incluso contra el mundo en general. El Sísifo de Camus, en su papel de héroe de pega, levanta los puños contra los dioses «en señal de desprecio y desafío». Del mismo modo, según Camus, todos estamos atrapados en el Absurdo, y nuestra mente racional se enfrenta y se rebela contra la opresiva «indiferencia del mundo» (*El mito de Sísifo*). La envidia, en cambio, se limita habitualmente a otras personas. Alguien podría hacer notar que la envidia es un reconocimiento de las

7. Dado el papel central que ocupa la culpa en varias de las principales religiones, se podría cuestionar esta exclusión de la culpa del reino de lo espiritual. Sin duda, existe al menos una versión de la culpa, y tal vez también de la vergüenza, que posee un alcance lo bastante cósmico (implique o no la concepción monoteísta de un Dios autoritario moralmente) como para merecer ser considerada una emoción espiritual. Pero no me interesa desarrollar esta idea aquí.

propias limitaciones, pero constituye la antítesis misma de la aceptación, y por ello también de la reverencia y la espiritualidad. (También es la más destructiva antítesis del amor, como descubre dolorosamente cualquiera que viva en un matrimonio dominado por los celos.)

El resentimiento es la antítesis de la espiritualidad, entre otras cosas, porque significa negarse a confiar. Según escribió Nietzsche: «Este *necesario* dirigirse hacia afuera en lugar de volverse hacia sí [...] forma parte precisamente del *resentimiento*: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero un mundo opuesto y externo».[8] También puede suponer una deformación de las demás personas y de sus intenciones, y una interpretación desviada de la propia vida. Tratándose de una emoción altamente sofisticada y compleja desde el punto de vista cognitivo, el resentimiento tiene una aguda conciencia de la injusticia y el engaño, por lo menos en relación con uno mismo o la propia gente. Sin duda, la injusticia y el engaño son bien reales en este mundo, pero irónicamente muchas de las personas que se muestran más propensas a esta aguda conciencia del carácter opresivo del mundo se encuentran según todos los baremos entre los menos oprimidos.

Un estudiante nuestro que fue apaleado en la plaza de Tiananmen opinaba en relación con el gobierno responsable de aquella infame derrota de la democracia: «Simplemente estaban haciendo lo que tenían que hacer». No culpaba a nadie. No sentía lástima por sí mismo. Pero aquí, en Texas, hubo un auténtico terremoto de protestas ante la mera insinuación de que el Estado iba a aprobar una ley sobre el cinturón de seguridad, una clara conspiración entre los comunistas y un gobierno orwelliano para decirnos cómo debíamos vivir nuestras vidas. Con esto no pretendo ni justificar las acciones del gobierno chino ni ofender a mis conciudadanos tejanos, por supuesto, sino señalar que muchas veces son nuestras demandas y expectativas las que están equivocadas, no el mundo. En el mismo sentido, Camus insiste en que el Absurdo es el resultado de una confrontación entre nuestras expectativas y un «mundo indiferente», pero cae demasiado fácilmente en una actitud despectiva y desafiante, y abandona la posibilidad de un existencialismo feliz en favor de una revuelta impotente y resentida, y levanta sus puños (a través de su héroe Sísifo) contra los dioses.

El resentimiento, igual que la espiritualidad, es una emoción que se preocupa por el poder desde la conciencia de que hay fuerzas dentro y

8. F. Nietzsche, *Genealogy of Morals*, Nueva York, Random House, 1967, tratado I, secc. 10 (trad. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1996).

alrededor de la propia vida que están claramente fuera de nuestro control. A diferencia de la espiritualidad, esta conciencia es la antítesis misma de la aceptación y está llena de rabia e indignación. Por ello el resentimiento es típicamente obsesivo. «No hay nada en el mundo que consuma más rápidamente a un hombre», dice Nietzsche, y sus descripciones a menudo incluyen metáforas de degradación y duración como consumirse, fermentar, hervir o echar humo, a diferencia de un arranque de furia, que pronto se agota. El resentimiento reduce por ello el mundo a nuestra propia impotencia, y a la rabia contra aquellos a quienes hacemos culpables de nuestra opresión. Dentro de esta visión tan limitada del mundo, queda escaso espacio para la expansividad y la aceptación que requiere la espiritualidad.

La envidia, en cambio, consiste básicamente en un deseo frustrado. El envidioso desea, aunque no pueda ni tenga derecho a obtener lo que desea. Si el resentimiento esconde algún deseo, es el de venganza. Pero incluso éste raramente tiene contornos precisos y consiste, por ejemplo, en el deseo abstracto de una aniquilación total, precedida por una completa humillación, de su adversario (aunque para la vengativa imaginación del resentido es probable que incluso eso se quede corto). En cambio, la envidia está tan centrada en deseos concretos —por muchos que sean— que no llega (o se niega) a desarrollar ninguna perspectiva más amplia del mundo. El centro de atención es siempre *su* pelo, *su* coche o *su* talento, *su* éxito. No va lo bastante lejos como para plantearse si nuestra sociedad consumista en conjunto es la máxima expresión de la envidia, o si la competición que fomenta es sana o cruel, o si los bienes antes deseados proporcionan o no algún tipo de satisfacción momentánea. Así, la envidia forma parte de la lista de los «siete pecados capitales» no sólo por su egocentrismo y exclusivismo, sino también por su estrechez de miras. La envidia bloquea cualquier capacidad de apreciarnos a nosotros mismos *por nosotros mismos* o de establecer relaciones con aquellos a quienes envidiamos (aunque la envidia compartida, como la miseria compartida, hace buenos compañeros). Más relevante aún para nuestros intereses, hace imposible cualquier perspectiva más amplia que nos permita estar agradecidos por lo que tenemos, conformarnos con lo que no tenemos, y dar gracias por la posibilidad misma de estar vivos.

Hay una famosa sentencia de Nietzsche según la cual algunas emociones «nos hunden con su estupidez». Por más inteligente que pueda ser el resentimiento (y no hay emoción más inteligente), es, desde el punto de vista de la buena vida, una emoción estúpida. Lo mismo puede decirse de la envidia. Tales emociones nos encierran en nosotros

mismos y nos empujan en la peor dirección posible. Tal vez la envidia y el resentimiento puedan despertar nuestra ambición y animarnos a trabajar, tal como sostuvo Helmut Schoeck en cierta ocasión,[9] pero no dejan de ser por ello los obstáculos más comunes que nos separan —y me incluyo— de la espiritualidad. «Déjalo estar» es un consejo profundo, por más que se use con demasiada facilidad y frecuencia. Déjalo estar, cuando se refiere a la envidia y el resentimiento, así como a pequeños enfados e indignaciones, es algo que me digo una y otra vez a mí mismo. No siempre es fácil, sin duda. Pero por eso constituye la espiritualidad un reto para mí y no sólo una forma natural de estar en el mundo.

Más allá de la envidia y el resentimiento: el contentamiento y el perdón

La envidia termina con el contentamiento. «El hombre sabio es aquel que se contenta con lo que tiene», dice el Talmud. Pero el contentamiento no significa el fin de todo deseo. Sólo significa la ausencia de conflictos internos. Podemos seguir persiguiendo nuestros proyectos, incluido nuestro deseo de tener un nuevo coche deportivo o una casa más grande, pero esto no significa que debamos perder nuestra identidad por definirnos en términos de lo que tenemos (o, visto por el lado negativo, por lo que no tenemos). Tampoco significa que debamos darle la espalda a nuestros deseos, lo que en esencia significa convertir nuestra envidia en resentimiento. Esto era lo que sospechaba Nietzsche cuando examinó los ideales de la vida ascética, la vida de la autonegación. La envidia no se supera de este modo. Sólo se reprime en favor de una sensibilidad más aguda y prudente que sabe adaptarse al hecho de que lo deseado es probablemente imposible de obtener y busca en cambio otro tipo de satisfacción, la satisfacción del moralismo. A menudo esto se hace en nombre de la espiritualidad. Pero la espiritualidad no puede estar más lejos de esta envidia subvertida y convertida en amargura.

Es algo sabido desde antiguo que la forma de salir del resentimiento es el perdón, aunque tal conocimiento no se manifieste demasiado a lo largo de la historia. El perdón va desde las cuestiones más mezquinas («me has pisado el zapato, pero no te preocupes») hasta las más extraordinarias (la política de reconciliación en Sudáfrica), incluida la gracia

9. Helmut Schoeck, *Envy*, Nueva York, Harcourt Brace, 1969 (trad. cast.: *La envidia*, Madrid, Unión, 1999).

y la absolución divinas. Pero la clase de perdón en la que estoy pensando se limita al marco de las transgresiones *naturales* (es decir, ofensas cometidas contra nosotros por otros seres humanos y tragedias infligidas por la naturaleza). Remitirse al perdón de Dios es negarse a perdonar, que es algo que uno *hace* y no algo a lo que uno simplemente alude. (Perdonar a condición de que Dios se encargue de castigar es negarse doblemente a perdonar. Es algo así como contratar a un matón para mantener las propias manos limpias.) Alguien podría argumentar que el perdón no forma parte por sí mismo de la espiritualidad, aunque sea el *resultado* de ella. Es decir, si uno es espiritual tenderá a perdonar a los propios enemigos. Yo sostendría precisamente lo contrario: que es mejor concebir el perdón como un *modo de alcanzar* la espiritualidad, es decir, que al perdonar uno se abre y supera emociones empobrecedoras como el resentimiento, la furia y el ánimo de venganza para aproximarse a la visión más amplia que supone la espiritualidad.

El perdón ocupa un lugar particularmente destacado en la espiritualidad. El perdón es el instrumento más efectivo para superar las emociones más hostiles. El perdón puede ser una respuesta directa a la traición, una forma de superar las reacciones «naturales» del resentimiento y el ánimo de venganza. Pero el perdón no es en sí mismo una emoción (aunque pueda ir asociado a un amplio abanico de emociones). El perdón es una acción, o más bien un conjunto de acciones. No es un simple estado de ánimo. Es, por su propia naturaleza, una forma de acercarse al mundo. Esto es más evidente cuando el ofensor es otra persona. Cuando una persona traiciona a otra, el perdón es una forma de acercarse al traidor. Implica una forma ritualizada de dejar sin efecto el acto o actos de traición. Dado el recelo que despierta en ambas partes la traición, es particularmente deseable el acto explícito de decir «te perdono» u «olvídalo». Por supuesto, también se puede dejar sin efecto el acto o actos mentalmente y simplemente actuar con el traidor como si nada hubiera pasado. Por desgracia, esto tiene el riesgo evidente de que pueda ser interpretado como una simulación dirigida a engañar al traidor para que baje sus defensas y poder agredirle así de una forma dolorosa. La ausencia de un perdón explícito puede indicar también que la persona traicionada simplemente no se toma demasiado en serio esta traición —o a esta persona— en concreto, lo cual puede constituir en sí mismo una ofensa. Por tales razones, un acto verbal explícito y sincero, apoyado por las acciones subsiguientes, es algo que obra milagros.

Esto también es cierto cuando el traidor no es otra persona sino la vida misma, cuando nuestras esperanzas y expectativas se han visto

frustradas. En este caso no se trata de convencer al traidor (es decir, la vida) de nada, sino más bien de reformular nuestras propias expectativas y recordar los riesgos que conlleva la esperanza. Significa *perdonar al mundo* a través de nuestras acciones y nuestros sentimientos, así como mediante nuestros pensamientos. Por extraño que pueda parecer, decir: «Te perdono, mundo» es un ritual sorprendentemente efectivo, cuyo animismo implícito sirve para dar fuerza al gesto más que para ponerlo en tela de juicio. La idea es que incluso los más acérrimos materialistas tienden a ser animistas en sus relaciones personales con el mundo. Así, Camus hace que Sísifo levante los puños contra los dioses que lo habían condenado, por más que él (Camus) fuera un ateo. Camus fue un ser humano maravilloso y verdaderamente humanitario, pero no fue capaz de perdonar y superar su negativa visión del mundo.

Concebir el mundo como un lugar frío y cruel ya lleva implícita la idea de un mundo animado que podemos maldecir. Pero un mundo contra el que se pueden lanzar imprecaciones también puede ser objeto de agradecimiento, y resulta empobrecedor para la propia vida restringir la gratitud a otras personas o, lo que viene más al caso, a un Dios personal. Naturalmente, la mayoría nos damos cuenta de que personificar el mundo es una maniobra intelectualmente sospechosa, por más poética que pueda resultar. Sin embargo, el impulso existe y, para darle salida, la mayoría de personas prefiere expresiones debidamente envueltas en un complejo ritual de sumisión a un Dios personal (es la voluntad de Dios) antes que dirigirse a un mundo sin dioses y, por lo tanto (dentro de este falaz razonamiento), sin sentido. Por lo que respecta a la espiritualidad y al perdón, lo que importa es el gesto y no su objeto. Si uno perdona al mundo o se remite a los misteriosos caminos de Dios no es lo que importa en último término. En ambos casos, uno adopta una actitud de confianza y aceptación que pone fin al resentimiento y la amargura. El perdón es una forma de revisar la propia relación con el mundo o con otras personas por medio de una aceptación filosófica, una forma de ajustarla para que la relación pueda continuar.

Perdonar no es lo mismo que olvidar. Perdonar y olvidar forman un dúo familiar, pero es lícito preguntarse por qué habríamos de hacer ambas cosas a la vez. ¿Acaso no hay suficiente con perdonar? Si uno ni siquiera recuerda la traición, ¿qué hay que perdonar? Alguien podría decir que perdonar y no olvidar es mantener viva la traición, dejarla latente y a mano por si acaso futuras rupturas de la confianza aconsejaran sacarla a relucir otra vez. Es cierto, pero ¿por qué habríamos de considerar una virtud el hecho de olvidar (que en tales casos acostumbra

a ser una especie de negación o autoengaño, cuando no una simple debilidad)? La traición y la tragedia son partes esenciales de la vida, y perdonar *sin olvidar* significa precisamente negarse a ignorar la verdad. ¿Qué significaría la reconciliación en la historia de Sudáfrica si todo el mundo simplemente hubiera olvidado todos los años de horror y *apartheid*? La traición no es necesariamente el fin de una relación. (En una nación donde las personas han convivido durante siglos, ¿cómo podría serlo?) La traición pasa a ser una parte esencial de la relación y de su historia. No es probable que sea olvidada, ni tampoco sería demasiado recomendable que lo fuera. Lo que es a un tiempo virtuoso y compatible con la verdad viviente de la relación es el acto de perdonar, dejar atrás la traición pero no borrarla de la mente, y seguir adelante. Ésa es la esencia de la espiritualidad, seguir adelante, perdonar al mundo por las desgracias que (inevitablemente) nos inflige. Por ello, la espiritualidad recibe también el nombre de *sabiduría*.

CAPÍTULO 4

La espiritualidad como racionalidad

El corazón tiene razones que la razón no conoce.

PASCAL

Puedo admitir la fuerza bruta, pero la razón bruta me parece inadmisible. Hay algo de juego sucio en su uso. Es pegar por debajo del intelecto.

OSCAR WILDE,
El retrato de Dorian Gray

Sócrates, el gran paladín de la razón, hizo suyo el lema de Delfos «conócete a ti mismo», así como la máxima más bien extrema de que una vida no examinada no merece ser vivida. El aspecto más importante del autoconocimiento, sin duda, es la comprensión y la apreciación de las propias emociones, las cuales son, después de todo, lo que hace que una vida merezca ser vivida. Una vida sin emoción, una vida sin pasión, sin *eros*, no sería más que una sombra deprimente de la vida. En todo caso, la vida examinada no se limita para Sócrates a una comprensión filosófica abstracta, sino que consiste en una especie de transparencia y autodominio emocional.

Sin embargo, Sócrates se negaba a considerar que las emociones fueran dignas de una reflexión filosófica seria. De acuerdo con esta antigua tradición, las emociones son limitadas y marcadamente variables. Es posible que nos digan mucho sobre nuestros estados psicológicos subjetivos, pero nos dicen bien poco sobre las verdades del mundo. Incluso aunque sean ellas las que nos muevan a buscar la verdad (como en Platón), hay poca verdad en las pasiones mismas. En la misma línea que Pitágoras, Platón tenía muy claro que la espiritualidad era incomprensible y carecía por completo de valor si no se asentaba sobre alguna verdad profunda en relación con el mundo. Pero mientras que las pasiones son

erráticas y transitorias, la verdad, según pensaban ellos, es eterna e inmutable. De modo que la parte de nosotros que la comprende, pensaban, debe ser también eterna e inmutable.

En consecuencia, las interpretaciones filosóficas de la naturaleza humana han tenido tendencia a reducir toda la riqueza de la vida espiritual a un único aspecto, la *racionalidad*. «El hombre [sic] es un animal racional», dijo Aristóteles hace veinticinco siglos, sólo una generación más tarde que Sócrates. Leyendo filosofía a uno le cuesta tener presente que las personas también comen, duermen, mantienen relaciones sexuales y sienten al tiempo que piensan, son orgullosas y vanidosas además de (ocasionalmente) reflexivas, y que padecen enfermedades y sufren horribles accidentes, se enamoran, temen a la muerte, y mueren. La razón puede comprender e incluso intentar ayudarnos en estas cuestiones, pero tiene fines más elevados. Es nuestro instrumento para conocer la verdad última acerca del mundo. En consecuencia, todas estas preocupaciones menores deben ser puestas a un lado o al menos en el lugar que les corresponde cuando ejercitamos nuestras facultades superiores, a las que Aristóteles se refería inmodestamente como una chispa de divinidad. Eso al menos es lo que dicen los filósofos.

Decir que somos criaturas espirituales ha sido siempre decir algo acerca de estos fines y facultades más elevados, acerca de nuestra capacidad de investigar y tal vez incluso de descubrir la verdad última del mundo. La espiritualidad siempre ha estado relacionada con el conocimiento, por más esfuerzos que se hagan por marcar una línea divisoria entre el conocimiento ordinario o científico y un conocimiento especial de tipo más o menos espiritual o esotérico. El crítico Jamie James defiende la fascinante tesis de que todo el pensamiento occidental y toda la historia de la música occidental, desde Pitágoras y Platón hasta los tiempos modernos, se ha basado en la búsqueda del orden último del universo, la música de las esferas.[1] De este modo, la razón y la espiritualidad van juntas, y se diría que también la razón y la música. No son cosas opuestas o antagónicas. La razón, en todo caso, no se opone a la espiritualidad. En realidad ambas han ido de la mano durante la mayor parte de la historia de Occidente.

Sin embargo, no siempre prevalece esta forma de concebir la razón. A menudo se considera que la razón y la religión son antitéticas, y la razón y la espiritualidad no sólo se ven como contrapuestas, sino también como inconmensurables. Así, Jamie James proclama que la ciencia

1. Jamie James, *The Music of the Spheres*, Londres, Springer-Verlag, 1993.

moderna y el romanticismo musical (comenzando por Beethoven) son movimientos decadentes que han abandonado la elevada búsqueda de un saber último en favor de la mera tecnología (en lugar de la ciencia pura) y en favor de la expresión de emociones, el disfrute personal y una burda comercialidad (en el caso de la música). En el campo de la ciencia, este proceso ha significado un abandono de la búsqueda de la verdad en favor de la tecnología y los aparatos. En el campo de la música, ha significado un abandono de la búsqueda de la música de las esferas en favor del entretenimiento de la audiencia. En contraste con todo esto, Leibniz caracterizaba la música, y en particular la música de su gran contemporáneo Johann Sebastian Bach, como un «cálculo inconsciente», cuyo resultado era el goce de la armonía, que daba acceso a la «verdad más elevada». Beethoven y Brahms, en cambio, se limitaban principalmente a reflejar las patéticas pasiones de la psicología individual de los seres humanos.

La presunción subyacente a toda esta ingeniosa retrospectiva parece ser que la expresión emocional es considerablemente inferior a la búsqueda racional de verdades últimas. Yo sostendría, por el contrario, que las mejores versiones del romanticismo, al dar una expresión adecuada de nuestras emociones, dieron respuesta a las demandas de la espiritualidad de una manera que habría resultado imposible por medio del cálculo puro, sea consciente o inconsciente. La armonía del alma requiere la armonía de sus partes, tal como observó Platón, y esto es algo que no puede conseguir la razón por sí misma, ni siquiera la razón expresada como música bella. Lo cual no quiere decir que la razón deba ser abandonada en favor de una música irreflexiva y de los placeres meramente sensuales.

¿LA RAZÓN CONTRA LAS PASIONES?

La propia religión se ha visto escindida tradicionalmente por dos oposiciones: por un lado, entre la razón y las emociones y, por otro, entre la razón y la fe. La espiritualidad se ha situado típicamente del lado de la fe y el sentimiento, en oposición al de la razón y el pensamiento. De este modo se ha distinguido correctamente la espiritualidad de la mera *creencia* en Dios o de la fascinación por alguna de las ingeniosas «pruebas» de la existencia de Dios, sin hacer referencia a ninguna noción de reverencia, amor o pasión de naturaleza específicamente religiosa. Esta oposición entre fe y razón está presente a lo largo de la Edad Media

tardía (entre los filósofos judíos e islámicos y en algunos de los cristianos), así como durante toda la Ilustración y buena parte de la época moderna; también puede encontrarse en Kierkegaard, autor de la célebre definición de la fe como «interioridad apasionada» y «verdad subjetiva», conceptos que opuso a la razón en medio de numerosos comentarios sarcásticos. Sin embargo, todo esto ha hecho mucho daño a la noción de espiritualidad. No es mi intención corregir aquí esta escisión en lo que se refiere a la religión y la fe, pero sí pretendo discutir una vez más la primera oposición, entre la razón y las emociones, esta vez desde el punto de vista de la razón.

Una de las oposiciones más viejas y nocivas en filosofía es la que separa la razón de las pasiones. Dentro de la tradición filosófica occidental, ya desde Sócrates, la expresión «ponerse emotivo» se entiende como la antítesis misma de la razón y la racionalidad. Dividida entre la razón y la pasión, ¿qué debemos hacer con la espiritualidad? Platón introduce un modelo tripartito del alma, integrado por los apetitos, la razón y la «parte espiritual».[2] Pero ¿realmente es éste el lugar que le corresponde a la espiritualidad, en algún punto entre los apetitos y la razón? ¿Acaso no es sugestivo que ni siquiera Platón tuviera un nombre adecuado para ella? «Sé racional», en muchos círculos, significa simplemente dejar la espiritualidad al margen de la discusión. Habiendo partido de una noción de la espiritualidad basada sobre todo en las emociones, necesitamos ahora desarrollar una concepción de la espiritualidad que sea también racional.

El fabulista Esopo nos exhortaba a reservar el papel rector a la razón para controlar las peligrosas pasiones. Cuando David Hume insistió en que la razón debía ser «la esclava de las pasiones», dejó en su sitio esta peligrosa dicotomía.[3] Lo que pretendo sugerir no es sólo que la razón y las pasiones son complementarias. En último término son una y la misma cosa. Tal como expresa Nietzsche: «Como si cada pasión no contuviera su propia medida de razón» y «la razón es [...] un estado de las relaciones entre diferentes pasiones y deseos».[4] Oponer la razón y las pasiones, contraponer la racionalidad de la razón a la irracionalidad de las emociones, es hablar como si la razón y la emoción ocuparan dos

2. Platón, *Republic*, Indianápolis, Hackett, 1974, libro 4 (trad. cast.: *La República*, Madrid, Alianza, 2002).

3. Hume, *Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1974, libro 2, 3.3 (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988).

4. Nietzche, *Will to Power*, 387 (trad. cast.: *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2000).

reinos independientes dentro de la existencia humana y emanaran de dos facultades separadas dentro de la mente humana. Pero la vida apasionada, la vida espiritual, no es irracional, no es ajena ni opuesta a la razón. Eso no es más que una pobre excusa para que surjan versiones de la espiritualidad que rechazan la razón en favor de un emocionalismo acrítico e indiscriminado. En realidad, nuestras pasiones y emociones constituyen razones en sí mismas y, tal como he sugerido antes, la vida apasionada puede ser en sí misma una forma racional de vivir la vida.

La racionalidad no es independiente de las emociones y las pasiones, ni constituye la estructura lógica donde las emociones y las pasiones encuentran el lugar que les corresponde. La razón no es monolítica ni tampoco autónoma, como han pretendido Kant y muchos otros. No es como si hubiera una todopoderosa corte de la razón ante la que debieran juzgarse las emociones, sino que es más bien la razón la que debe ser juzgada, y no sólo —como pretenden Kant y muchos otros filósofos— ante su propia corte de justicia. La razón y la racionalidad son contingentes y dependen tanto de nuestra naturaleza humana como de nuestra cultura particular. Son nuestras pasiones las que definen el marco en el que la razón es racional y en el que nuestras acciones están (o no) justificadas. En realidad, la cuestión tal vez debería ser: ¿en qué medida satisface la racionalidad nuestras pasiones, en particular nuestra pasión por la vida? La razón enriquece nuestras vidas, y ése es en último término el único motivo por el que debe ser valorada. El hecho de que nuestra racionalidad no siempre nos haga felices (como argumenta Kant) no es motivo para concluir (como hacía Kant) que la razón y la felicidad (y todas nuestras demás «inclinaciones») son antagónicas, con la única reserva de que la primera posee un «valor moral» distintivo.

Nosotros somos los únicos perjudicados por este divorcio entre la racionalidad y la vida emocional, así como por el hecho de relegar las emociones al reino de lo irracional. De acuerdo con el legado de Hume, la racionalidad debe ser entendida únicamente como un *medio*, como algo puramente instrumental. Pero es absurdo expulsar del reino de la racionalidad nuestros fines últimos y nuestras necesidades emocionales y espirituales en la vida, situarlos más allá de toda crítica, evaluación y valoración, tal como reconoce claramente el propio Hume cuando comenta: «No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero antes que hacerse un rasguño en el dedo».[5] Por más que *también* sean instrumentales, son nuestras emociones las que constituyen nuestros

5. Hume, *Treatise*, *op. cit.*, libro 2, 3, pág. 416.

fines últimos en la vida, las cosas que *realmente* nos preocupan y las que deben preocuparnos. En este sentido, la espiritualidad es y debe ser tanto racional como pasional (lo cual no significa negar que existan formas irracionales y peligrosas de espiritualidad).

La racionalidad, igual que la espiritualidad, apela al corazón tanto como a la mente (dos órganos que los chinos se niegan sabiamente a distinguir y que tratan por lo tanto como una unidad, *hsin*). Pero, ¿qué es la racionalidad? En esencia, la racionalidad tiene que ver con la riqueza y la variedad de nuestra experiencia, no sólo nuestra capacidad de criticar y argumentar, sino también la perspicacia y la sensibilidad para apreciar la complejidad, para encontrar (o introducir) significado en el desorden y la confusión. Nuestras emociones imparten y otorgan sentido a nuestra experiencia. Sin las debidas pasiones, sin perspicacia ni sensibilidad, la crítica y las técnicas argumentativas están vacías. Fuera de los seminarios de filosofía, amenazan con una catástrofe social al promover el cinismo, el resentimiento causado por la negación de las emociones.

La racionalidad relativizada

> No puedo ver la cima del monte Fuji porque estoy de pie sobre ella.
>
> Proverbio chino

Me encuentro en una conferencia en Mount Abu, en la India (1991), y un filósofo local está haciendo su presentación. Hay una lenta preparación previa, algunas palabras de elogio, una expresión de modestia, un toque de humor, una tesis, luego otra, una referencia a un mito hindú, otra expresión de modestia. En su desarrollo va saltando de una tesis a otra, cada vez más rápidamente. Me pregunto, como el inquieto estudiante de filosofía que todavía soy, adónde quiere ir a parar y cuál es, en realidad, la tesis, mientras él se dedica como Nagarjuna a ofrecer tesis y contratesis, algunos argumentos rápidos y una conclusión que siempre parece un «ninguna de las anteriores». Las tesis se suceden cada vez con más furia y rapidez, por más que no se haya enunciado ningún tema como tal. Más bien se diría que el tema es el flujo (del diálogo, aunque de hecho sólo se oye una voz). El conferenciante ha perdido la noción del tiempo (o no se ha preocupado de él en ningún momento). Ya está veinticinco minutos por encima del tiempo que tiene asignado. El discurso

se acelera hasta alcanzar un frenesí controlado. Entonces, en una especie de *desplante* cósmico, termina. Reflexionando después sobre ello me doy cuenta de que acabo de asistir a un *raga** filosófico.

El contraste con el siguiente conferenciante, un conocido filósofo norteamericano, no podría haber sido más pronunciado. En el primer párrafo presentó el problema, propuso una tesis, mencionó a dos famosos filósofos (occidentales) que habían escrito tesis contrapuestas en relación con el tema, y anunció el método y la argumentación que pensaba seguir. En efecto, eso es exactamente lo que hizo, en cuatro secciones breves y todas de la misma extensión: la primera dedicada a un estudio del problema; la segunda dedicada al examen (y la contraargumentación) de las tesis contrapuestas de sus predecesores; la tercera una presentación de su propia tesis y argumento; la última (y más breve) para señalar algunos cabos sueltos y sugerir algunas modestas implicaciones. Me vino a la mente la idea de que acababa de escuchar una sonata clásica, completamente predecible, perfecta en su forma, y de exactamente cincuenta minutos de duración, el tiempo previsto. Pero luego pensé: no. Esto no era música. Era sólo forma.

La analogía entre la racionalidad filosófica y la música no es demasiado original; ha sido utilizada muchas veces antes, ya desde los Vedas indios, y naturalmente también por parte de Nietzsche. Aparece en Confucio y en los griegos, particularmente en Pitágoras, quien pensaba que la música, la filosofía y la razón eran inseparables. Podría argumentarse que su separación fue una aberración, el producto de una ciencia empobrecida y de un vulgar romanticismo.[6] Los aborígenes australianos pensaban y siguen pensando que el orden del mundo fue creado y se mantiene a través del canto. En nuestro país, los navajos y los *pawnees* han mantenido creencias similares. Como forma de interpretar la racionalidad, la comparación de la filosofía con la música nos anima a pensar en aquello que los filósofos han negado siempre, la idea de que la racionalidad puede ser algo regional en lugar de universal, por más que pueda encontrarse en todas partes.

Los diferentes estilos musicales tienen en su origen diversos sentidos del orden, diferentes racionalidades, por decirlo así. Mis colegas occidentales compartieron mi confusión ante la dirección y la naturaleza del *raga* indio, y no es sorprendente que los indios encontraran las confe-

* Uno de los patrones melódicos tradicionales de la música india o bien una improvisación basada en el *raga* tradicional. (*N. del t.*)

6. Jamie James, *op. cit.*

rencias occidentales rígidas, estáticas, poco creativas y no muy interesantes. Un famoso músico indio, Pandit Nikhil Banerjee, fue llevado en cierta ocasión a un concierto de Mistoslav Rostrapovich. Era la primera vez que escuchaba música occidental. Se quedó sentado en silencio, horrorizado. Después criticó: «Ha desentonado todo el tiempo, no ha desarrollado ningún tema, y sonaba como si otra persona hubiera escrito la música por él».[7]

Lo que se entiende por racionalidad depende de las expectativas que se tengan en cada caso. En el mundo industrializado occidental tenemos demasiada tendencia a poner el acento en la lógica y el rigor a costa de la creatividad y la pasión, ninguna de las cuales destaca por su pulcritud. O bien ignoramos el desarrollo y el flujo en favor de una (estática) solidez, verdad y validez. Desde una perspectiva oriental podríamos decir que ignoramos el *Tao* en favor del *Logos*, insistimos en un tipo de orden mientras abandonamos otro tipo de orden más natural. Tal como todos vemos al visitar las mesas y las oficinas de otras personas, lo que es orden para uno es caos para otro. Lo que es racionalidad para uno es para otro falta de imaginación, incluso una negativa a ver lo que se tiene delante de los ojos. Una cosa es definir una concepción extremadamente «delgada», no normativa y razonablemente universal de la racionalidad, como la capacidad de manipular símbolos o la elección del medio más eficiente para alcanzar un fin específico o la inferencia hacia la mejor explicación disponible. Otra cosa es especificar en qué debe consistir una vida bien ordenada o, en otro orden de cosas, en qué consiste una comprensión rica y comprehensiva de la naturaleza. Nada nos invita a pensar que todos estos casos vayan a resolverse del mismo modo.

La filosofía occidental, en particular, ha elevado las exigencias de la racionalidad hasta niveles absurdos, que se manifiestan de la forma más bochornosa en la concepción que tienen los filósofos de sí mismos. Desde Sócrates, los filósofos han convertido la reflexión filosófica en la puerta de acceso a la racionalidad, incluso en la condición para que la vida tenga valor. No hace falta decir que esto elimina muchas culturas en las que no se ha animado o desarrollado la autorreflexión y la autocrítica. En estas culturas, el mito y la metáfora parecen mucho más interesantes que una descripción literal y carente de imaginación. La teoría del conocimiento no plantea un conjunto de inquietudes interesantes o comprensibles, y la justificación depende de la autoridad y de la tradición, y no de la autonomía intelectual. Tal concepción de la racionalidad no es

7. Cortesía de Jay Garfield, Smith College.

aplicable tampoco a prácticamente ninguna especie de animal superior, con independencia de lo inteligente que pueda ser.[8]

Los filósofos demuestran a menudo una gran ingenuidad al tratar de demostrar lo que de hecho comenzaron por suponer: que la racionalidad es una virtud cuyo mejor ejemplo son los filósofos. En términos ideales, la racionalidad podría arreglárselas perfectamente sin el filósofo y convertirse en pensamiento puro en sí mismo. A reserva de esta pureza divina, el filósofo angloamericano, a pesar de su finitud, se convierte en la medida misma de la razón. Toda otra criatura pretendidamente racional, desde el calamar hasta el delfín y el chimpancé, desde las sociedades «primitivas» y «en vías de desarrollo» hasta las sofisticadas culturas orientales, por no mencionar a los franceses, los italianos y los finlandeses, es más o menos racional en la medida en que sea capaz de hacer lo que los filósofos de la tradición occidental (estrechamente definida) hacen tan bien, a saber, argumentar lógicamente con aquellos que opinan de modo distinto a ellos. Confucio y Buda, por no mencionar a Jesús, no serían ciertamente bienvenidos en esta conversación.

Una vez descartado el requisito de la autorreflexión al que condicionaron la buena vida filósofos como Aristóteles y Sócrates, quienes insistieron absurdamente en que una vida no examinada no merece ser vivida, así como el igualmente chauvinista aunque angustiado énfasis en «purificar» la reflexión y en la «libertad absoluta» que impuso Jean-Paul Sartre, resulta evidente que aquellos que no demuestran ninguna predilección o talento para la filosofía, la reflexión o lo que se considera de forma reductora el *razonamiento* pueden llevar una vida perfectamente racional (y feliz). Por otro lado, cabe recordar que Dostoievsky, Kierkegaard, Camus y Unamuno, así como un buen número de filósofos iconoclastas asiáticos y de la Grecia antigua, insistieron en que la racionalidad *significa* angustia y sufrimiento. Nietzsche observó (en *La gaya ciencia*) que la conciencia reflexiva sólo resulta filosóficamente interesante cuando nos damos cuenta de lo prescindible que es, y buena parte de la filosofía de Nietzsche es una apología de los aspectos más instintivos y menos reflexivos de la vida creativa.[9] Volvemos pues a

8. Esto no es ni mucho menos una cuestión exclusivamente filosófica. La justificación por maltratar y matar animales ha sido desde hace tiempo su falta de racionalidad, en uno u otro de estos sentidos relativamente sofisticados. Argumentos parecidos han servido para justificar el racismo, la explotación e incluso el esclavismo, ya desde Aristóteles. Jeremy Bentham respondió hace más de dos siglos a estos argumentos interesados: «La cuestión no es: ¿puede pensar un animal?, sino: ¿puede sufrir?».

9. Nietzsche, *La gaya ciencia*, nº 360. Véase David Glidden, quien, en un arranque de furia populista, dijo que «hay muchos en nuestra profesión que tienen éxito razonando precisamente porque sus

encontrarnos con la cuestión de hasta qué punto debe ser racional y reflexiva la espiritualidad. Por un lado, desearíamos reducir el énfasis que se pone en la reflexión crítica, que bloquea nuestra espontaneidad y reduce la espiritualidad al escepticismo. Por otro lado, no querríamos enfrentar la espiritualidad y la ciencia y el pensamiento crítico, y convertirla en una mera celebración de la irracionalidad. Por mi parte pretendo sostener que la espiritualidad debe ser tanto racional como reflexiva. Pero esto no es lo mismo que insistir en que todos debamos convertirnos en filósofos profesionales, muchos de los cuales consiguen ser racionales y reflexivos sin mostrar por ello el menor atisbo de espiritualidad.

Pero entonces, ¿qué es la racionalidad? Adelantaríamos mucho si hiciésemos ver que «racionalidad» es un término honorífico, una expresión de asentimiento, una palabra de elogio. Decir que algo es racional es darle una calificación extraordinariamente elevada. Así, decir de los seres humanos que son racionales no es sólo un ejemplo de antropología descriptiva. También es un cumplido que nos hacemos a nosotros mismos. Pero en tal caso, limitar la noción de racionalidad al *razonamiento* filosófico, a la racionalidad meramente instrumental, es reducirla a su mínima expresión y despojarla de su rica historia en el campo de la teología, la filosofía y la ciencia.[10] La racionalidad, sea en forma de reflexión o de intuición, ha mantenido durante largo tiempo una importante relación con Dios, con la verdad última, con la forma en que el mundo es realmente. Para Platón, la intuición racional era algo parecido al éxtasis erótico. Así, la racionalidad revela lo mejor que hay en nosotros, y la espiritualidad es algo muy próximo a la racionalidad. Pero del mismo modo que no debemos suponer que toda racionalidad —o tal vez deberíamos decir racionalidad*es*— es igual, tampoco todas las espiritualidades son iguales, como tampoco sirven a los mismos propósitos en las diferentes formas que adopta la vida humana.

---

emociones son defectuosas». Destacado estudioso de Platón, sostuvo que «muchos de nosotros seguimos el camino de Platón porque nos sentimos mucho más cómodos con nuestros razonamientos que con nuestros sentimientos». («Philosophers on a Train», leído en las reuniones de Portland APA, en 1988.)

10. Max Weber rechazaba la racionalidad instrumental, meramente procedimental, porque pensaba que el énfasis burocrático puesto en la eficiencia ha absorbido la racionalidad como tal. Aunque llegó a ser uno de los principales teóricos de la racionalidad en el siglo XX, mostró preferencia por los valores específicamente emocionales, no-racionales y tal vez incluso irracionales de la espiritualidad.

La ciencia, la espiritualidad y la racionalidad

> Para dominar la naturaleza, hay que obedecerla.
>
> Francis Bacon

En respuesta a la reducción de todo pensamiento y reflexión legítimos a las exigencias supuestamente universales e imperiales de la razón, muchos trabajos recientes dedicados a la espiritualidad y buena parte de la reciente filosofía continental dan muestra de una «revuelta contra la razón», un rechazo no sólo de la racionalidad, sino también de lo que muchos señalarían como la inteligibilidad.[11] El estilo de la prosa de muchos filósofos recientes viola tanto los cánones de la cortesía como los requisitos mínimos de la comprensibilidad. En realidad, el blanco de buena parte de estos ataques es la ciencia, el paradigma de racionalidad dominante. La ciencia, en consecuencia, se ha visto reducida a «un discurso más» y se ha convertido por ello en un juguete en manos de la «deconstrucción», que no se siente obligada a mostrar, según parece, la menor simpatía hacia sus métodos y postulados.[12] Además de las viejas acusaciones de frialdad y carencia de valores, se dice hoy que la ciencia es mera retórica y engaño. Incluso el Príncipe de Gales ha aprovechado su tribuna real para exhortarnos a ir más allá de la ciencia y maravillarnos ante el universo. Pero ¿cómo pudimos olvidar que si nos maravillamos es precisamente por el deseo de conocer, sea el genio creativo de Dios o las complejidades de la naturaleza?

La idea misma de que la ignorancia podría ser la llave de los misterios de la vida debería darnos escalofríos, y no sólo por todos los males que ha causado en el mundo. La ignorancia es una limitación y también un peligro, e indudablemente *no* hace la felicidad. No debemos permitir que se haga pasar por sabiduría. Hay demasiadas personas, incluidos algunos de los más famosos autores de libros sobre la espiritualidad, que exhiben su

11. Richard Bernstein, «The Rage against Reason». Para un ejemplo popular de esta revuelta véase, por ejemplo, *Las nueve revelaciones*, de Redfield, o incluso la habitualmente excelente e injustificada revuelta de Thomas Moore contra el conocimiento científico en *The Re-enchantment of Everyday Life*, Nueva York, Harper Collins, 1996 (trad. cast.: *El placer de cada día,* Barcelona, Ediciones B, 1999).

12. Alan Sokal, «Transgressing the Boundaries—Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity», *Social Text,* vol. 14, nº 1 y 2, 1966a, págs. 217-252; reimpreso en Sokal y Bricmont, *Fashionable Nonsense*, Nueva York, Picador, 1998, págs. 99-240 (trad. cast.: *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 2002). Y Sokal, A., «A Physicist Experiments with Cultural Studies», *Lingua Franca*, mayo-junio de 1996b, págs. 62-64; Robert Nola, «Postmodernism, a French Cultural Chernobyl: Foucault on Power/Knowledge», *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 37, 1994, págs. 3-43.

indiferencia e ignorancia en temas científicos como una especie de virtud, como si eso quisiera decir que no están contaminados por un sistema de creencias peligroso y manipulador. Pero la ciencia no es sólo un método o un cuerpo de conocimientos. Encuentra su origen y su definición propia en una saludable postura escéptica y radicalmente activa, que no acepta ninguna conclusión fija y definitiva, ni que ninguna idea esté, idealmente, por encima de la investigación. Resulta realmente difícil imaginar la espiritualidad fuera de tal actitud abierta y autocrítica.

La clase de espiritualidad que exige certezas queda mejor descrita con otra palabra: dogmatismo. La nueva estrategia de la ignorancia se presenta como una perversa inversión de la famosa sentencia de Bacon: «El conocimiento es el poder». Tanto si se trata de una resistencia medievalizante a la teoría evolucionista o de la hueca inconsistencia de las peores expresiones del pensamiento New Age, el orgullo por la ignorancia es un falso camino hacia la espiritualidad o hacia cualquier forma de conocimiento superior.

La ciencia es un apoyo y una fuente de conocimiento para la espiritualidad. Cuanto más sabemos sobre el mundo, más podemos apreciarlo. Ésta ha sido la actitud de prácticamente todos los grandes científicos y de los mejores estudiosos de la ciencia, desde los científicos medievales que pensaban estar investigando el plan divino hasta los físicos actuales que se internan en los secretos del big bang y de los orígenes del universo. Algunos de ellos creen en Dios y están adscritos a alguna religión organizada. Otros no. Pero la conclusión no es, como se pretende a menudo, que la ciencia y la espiritualidad constituyen dos reinos separados en la experiencia humana, una postura que encontró en Kant su formulación más radical, pero que ha pervivido en versiones más moderadas entre aquellos que (como Kant) quieren mantener al mismo tiempo sus creencias religiosas y su credibilidad científica.

Hay algunos sentidos en los que esta idea puede ser cierta, particularmente cuando lo que está en cuestión es la religión más que la espiritualidad. Pero la espiritualidad no ocupa un compartimiento o facultad separado en la razón y, en la medida en que la ciencia es el rutilante paradigma de la racionalidad, también debemos considerarla un componente de la espiritualidad. Sin duda, algunos problemas científicos son superficiales y meramente pragmáticos, como por ejemplo la mayoría de cuestiones que tienen que ver con la tecnología. Pero tanto la ciencia como la filosofía, tal como escribió Aristóteles, nacen de la maravilla ante el mundo, y el amor por el conocimiento es tan básico para la espiritualidad como para la ciencia.

Personalmente no hago distinciones entre el conocimiento recabado por la ciencia y un supuesto conocimiento especial de naturaleza espiritual. Tal vez sea la timidez de los científicos o su necesidad pragmática de conseguir fondos lo que les impide investigar o considerar seriamente muchos fenómenos que tal vez sí merecerían ser investigados. Quizá se deba también a que buena parte de lo que recibe el nombre de conocimiento espiritual es tan confuso y está tan mal formulado que ni siquiera los científicos mejor dispuestos pueden hacer nada con ello. También está abierta la cuestión de si hay o no fenómenos que escapan al alcance de la ciencia. Ésta es sin duda una cuestión que debe ser investigada científicamente, es decir, con una buena dosis de escepticismo y humildad intelectual, una mentalidad abierta y un ojo atento a las pruebas. Tomemos por ejemplo el concepto omnipresente de la energía (en chino *ch'i*). Sería estúpido negar categóricamente que pueda tener ninguna relación con las nociones de energía que la ciencia ha estudiado y conoce a fondo, en particular las muchas variedades de la energía electromagnética. También sería estúpido dar por sentado que el conocimiento científico sobre la energía es todo lo que necesitamos saber para comprender la energía espiritual. Algunos fenómenos —de los que la acupuntura es un ejemplo evidente y tangible— desafían las explicaciones científicas actuales y son sin embargo incuestionables. Esto es un motivo para extender nuestras investigaciones científicas, no para encasillarlas en una distinción *ad hoc* entre cuestiones científicas y no científicas.

Alguien podría decir que aquellos que rechazan la ciencia en nombre de la espiritualidad confunden la ciencia con el *cientificismo*, que realmente constituye una forma de imperialismo, según el cual la ciencia y el método científico son el único estándar racional en *todos* los campos de actividad humana. Pero defender la ciencia como paradigma de la racionalidad no significa necesariamente defender la ciencia como el *único* modelo de racionalidad. Hay una racionalidad social —popularmente conocida hoy como habilidades personales— que no es (a pesar de todos los esfuerzos de la ciencia administrativa) reductible a un conjunto de principios científicos. La mayoría de actividades humanas consisten en prácticas sociales (en efecto, la ciencia es una de ellas) que antes deben clasificarse como artes que como ciencias. (La ciencia es ciencia, pero la práctica de la ciencia es sin embargo un arte.) Disciplinas tales como el derecho o la medicina, antes del surgimiento de la medicina científica en el siglo XX, eran artes. (Los médicos todavía prestan el juramento prescrito por Hipócrates hace más de dos mil años.) Las prácticas son racionales, o más bien prescriben sus propios cánones de

racionalidad. Los cánones de racionalidad inscritos en el método científico son el producto de las prácticas humanas, y tales prácticas pueden variar en muchos sentidos.[13]

Por otro lado está el arte, la vida creativa, la belleza y lo sublime. La creación y la apreciación artística es una práctica social humana, pero a menudo se considera que es más que eso. A veces se quiere ver incluso en la verdad estética una competidora de la verdad científica. Nietzsche habla a veces de este modo, y lo mismo hacen buena parte de sus seguidores posmodernos. Pero no es necesario ir tan lejos para reconocer que el arte posee también sus propios cánones de racionalidad (pueda o no reclamar para sí un modelo especial de verdad). A menudo se ha dicho que el arte representa las verdades últimas del cosmos (tal como sostiene Jamie James en relación con la música anterior a Beethoven), y también se ha dicho que expresa algo muy profundo de la psique humana (tal como hizo Beethoven). El arte también se ha visto reducido a una mercancía para ricos mecenas o para el mercado comercial del arte. No quiero hacer ningún comentario respecto a estas afirmaciones, excepto para insistir una vez más en que el arte y las actitudes estéticas pueden ser un elemento esencial de la espiritualidad, igual que la reverencia, sean o no la manifestación de nociones metafísicas o cósmicas más profundas.

Hay que señalar también que las actitudes estéticas son esenciales para la ciencia en sus mejores versiones. Los experimentos científicos y las demostraciones matemáticas son motivo de admiración por su elegancia e incluso su belleza. Cualquier concepción de la ciencia que rechace tales valores como acientíficos y se manifieste de este modo opuesta a la espiritualidad no sólo es contraria a la opinión de los mejores científicos, sino que demuestra ser fría, corrupta y contraproducente. Pero, del mismo modo, cualquier versión de la espiritualidad que rechace la ciencia (no el mero cientificismo) es, desde nuestro punto de vista naturalista, una orientación empobrecedora.

13. Sin necesidad de ponernos exóticos y entrar en los controvertidos territorios de la magia y otras supuestas alternativas a la ciencia occidental, me gustaría llamar la atención sobre la rica literatura existente en el campo de la epistemología feminista de la última década y sobre sus argumentos, a veces sorprendentes, que no rechazan la ciencia como tal pero señalan formas muy distintas de interpretar sus prácticas. Véase, por ejemplo, Allison Jagger y Sandra Harding. Jane Duran (comp.), *Philosophies of Science/Feminist Theories*, Boulder, Westview, 1998.

La racionalidad pervertida: el egoísmo inteligente

> El loco no es un hombre que ha perdido su razón. El loco es un hombre que lo ha perdido todo excepto su razón.
>
> G. K. Chesterton, *Ortodoxia*

Uno de los motivos por los que la ciencia ha sido tomada como paradigma de la racionalidad es su riguroso desinterés. El método científico tiene por objetivo eliminar de sus estudios las diferencias personales y culturales y las divergencias de perspectiva. No importa quién ha hecho un experimento. Éste es descrito de tal modo que puede ser reproducido (se espera) por cualquiera. Los principios y códigos éticos también buscan eliminar los prejuicios y los favoritismos (especialmente en beneficio de uno mismo) del campo de la ética. Este esfuerzo para borrarnos a nosotros mismos de nuestras afirmaciones teóricas y de nuestros principios éticos es seguramente digno de elogio. (La indebida defensa de unos principios éticos absolutos persigue a menudo un objetivo parecido, aunque por supuesto el origen de todos estos principios absolutos es casi siempre sectario y limitado a una perspectiva muy concreta.) Por más valiosa que pueda ser como ideal impersonal, tal objetividad radical es imposible.

En defensa de la ciencia y de la objetividad, así como de la imparcialidad y la equidad en ética, se ha definido la racionalidad como la capacidad para imaginarse a uno mismo como nadie en particular y para ver el mundo desde una perspectiva situada «en ninguna parte».[14] Pero puesto que, evidentemente, todos vemos el mundo desde *algún lugar*, es decir, no sólo desde una determinada perspectiva, sino en el marco de las experiencias, las emociones y los valores personales reunidos a lo largo de una vida, no puede decirse estrictamente que exista tal racionalidad u objetividad cuasidivina.[15] Este imposible «ojo de Dios» ni siquiera tiene sentido como aspiración, como ideal.[16] Los intentos que se han hecho para definir la espiritualidad de este modo la hacen humanamente imposible de alcanzar, con lo que estimulan por contraste las formas narcisistas de espiritualidad que se encuentran tan extendidas en nuestros

14. Thomas Nagel, *The View From Nowhere*, Nueva York, Oxford, 1986 (trad. cast.: *Una visión de ningún lugar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996).

15. Ésta es, confieso, una de mis principales reservas hacia Hegel, ya anticipada por Kierkegaard: ¿desde qué perspectiva ve el mundo el Espíritu?

16. Véase Nagel, *The View From Nowhere*, *op cit.*, pág. 186.

días. A la vista de tales demandas extremas e imposibles, el rechazo de la razón tal como la interpretan estas teorías se presenta como una alternativa natural y tentadora. Pero la espiritualidad, tal como ya he sugerido, no es ni una forma de egoísmo ni una superación del yo, sino más bien una perspectiva que los trasciende a ambos.

Esto último nos lleva a una concepción verdaderamente perversa de la racionalidad, que goza actualmente de gran favor. En contraposición con las teorías abiertamente idealistas y sobrehumanas de la razón, algunos filósofos contemporáneos y sobre todo los economistas se han apropiado cínicamente del término honorífico «racionalidad» para referirse, a veces de forma directa (otras más sutilmente), al comportamiento guiado por el interés personal. No se trata exactamente de egoísmo, pero se hace bien poco por evitar esta interpretación y mucho, en cambio, por animarla. En contraste con las concepciones ideales y desinteresadas de la racionalidad, ahora se dice que consiste en la capacidad para obtener lo que uno quiere. Dicha tesis se afirma no como una mera interpretación, sino como una incuestionable revelación sobre la naturaleza humana. Las personas actúan esencialmente por interés, sean o no egoístas. En un mundo donde el interés personal resulta fácil de medir (en unidades monetarias, por ejemplo), ¡tanto mejor para nuestras teorías! Ahora podemos demostrar su verdad. El verdadero test de la racionalidad emerge así en situaciones competitivas, no cooperativas, un contexto en el que lo que es racional para un individuo (maximizar el propio interés) puede estar en abierto conflicto con lo que es óptimo o mejor para todos los demás. En las habituales condiciones restringidas de los experimentos, resulta fácil demostrar que las personas escogen en estos casos según su interés personal. Se trata de un modelo derivado de la filosofía de Thomas Hobbes, quien resumió esta brutal forma de vida como una «guerra de todos contra todos».

Los filósofos que defienden esta tesis se toman grandes molestias para demostrar que la razón exige maximizar la satisfacción de los propios deseos dentro de unos límites que *idealmente* resultarían óptimos para todos.[17] Esta versión «realista» (más bien cínica) de la racionalidad, a veces llamada egoísmo ilustrado, tiene la virtud de basarse en una teoría de la motivación que circula actualmente prácticamente sin oposición. Lo que nos motiva es el interés personal. La racionalidad es por lo tanto la persecución del interés personal, por medios ilustrados,

17. David Gautier, *Morals by Agreement*, Nueva York, Oxford University Press, 1986 (trad. cast.: *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994).

por supuesto. El derecho a buscar la propia felicidad se traduce ahora como «todo el mundo tiene derecho a perseguir lo que quiere y nadie tiene derecho a negárselo (excepto en la medida en que interfiere con los deseos igualmente válidos de los demás)». Nunca se había visto una concepción más burda de la racionalidad instrumental.

Desde el punto de vista político, esta teoría se manifiesta en ocasiones como una forma particularmente violenta de libertarismo, adornada con una referencia a los derechos inalienables. En filosofía (y con un éxito aún mayor en economía y ciencias sociales) ha dado pie a la teoría de juegos, una disciplina de nombre aparentemente inocente asociada a una cornucopia de técnicas y paradojas matemáticas bajo las que se esconde una concepción odiosa de la vida. Sin duda, los defensores de la teoría de juegos esconden tal concepción detrás de toda clase de desmentidos. Por ejemplo, no se hace referencia al *sujeto* de los fines o preferencias que deben ser satisfechos. Pero la consecuencia inevitable de esta teoría es que la racionalidad es egoísmo y el egoísmo es racionalidad, una siniestra tesis que, afortunadamente, la mayor parte de los defensores de la teoría de juegos no aplican a su vida social cotidiana.[18]

Este uso del término racionalidad como *egoísmo inteligente* se halla diametralmente opuesto a su sentido tradicional, compartido por Kant y los utilitaristas, según el cual pensar de forma racional en ética consiste precisamente en *no* pensar en términos del propio interés. También se opone a la interpretación de la racionalidad que entiende que el bien último no es el bien del individuo, sino el bien del todo, de la comunidad, de la sociedad en sentido amplio, de la humanidad. El bien del individuo no tiene por qué quedar excluido de este proyecto más amplio. En realidad, el bien del individuo es tanto el resultado como la medida del bien público. El hecho de que «racionalidad» pueda referirse a fines tan diversos —los intereses estratégicos de un individuo egoísta (por muy ilustrado que sea), el bien público, y el principio que reza «no hagas una excepción o un caso aparte contigo»— sugiere que los fines de la racionalidad no están ni mucho menos establecidos, sino que son objeto de considerable controversia.[19] El mero hecho de que la raciona-

18. R. Solomon, «Game Theory as a Model of Business», *Business Ethics Quarterly*, vol. 9, nº 1, enero de 1998. Sin embargo, las investigaciones de Robert Frank, uno de nuestros economistas más humanistas, sugieren que las personas que creen en tales teorías (por ejemplo, sus compañeros economistas) tienden efectivamente a actuar de un modo más egoísta que sus colegas «menos racionales».

19. Vale la pena señalar que a partir de cierto punto los propios filósofos tienden a dejar a un lado la argumentación e insisten simplemente en que se entienda la idea. De hecho, una de las tesis habituales en relación con la racionalidad —que se remonta al *nous* (intuición intelectual) de Platón— es que más allá

lidad pueda ser interpretada como egoísmo inteligente hace dudar de que mantenga su sentido honorífico, cuando puede verse tan alejada de todos nuestros mejores (y según esta teoría, a menudo irracionales) impulsos.

La espiritualidad como racionalidad de las emociones

> El desacuerdo entre la pasión y la razón, como si esta última existiera como una entidad en sí misma, y no como un estado de las relaciones entre diferentes pasiones y deseos; ¡como si cada pasión no contuviera su propia medida de razón!
>
> Nietzsche, *La voluntad de poder*

Entre los muchos significados que se han propuesto para los conceptos de razón y racionalidad, ninguno ha sido más pernicioso que el de oponer sistemáticamente razón y emoción, es decir, contraponer lo racional, entendido como lo razonable, con lo emocional, entendido como lo *no* razonable. Ser racional es ser desapasionado, «frío», impermeable a las emociones. Ser emocional, en cambio, es estar ciego a la razón. Pienso que es necesario reconsiderar esta contraposición entre racionalidad y emoción, y poner seriamente en duda la prioridad de la razón desapasionada (o carente de emoción).

A propósito de esto, permítanme sugerir que no iríamos desencaminados si pensáramos que la racionalidad y también la espiritualidad *cultivan las emociones debidas*, o que *se preocupan por las cosas debidas*. Las cosas debidas serían para empezar las demás personas (y los animales), la verdad, la libertad y, por extensión, la justicia. Buena parte de la historia de la lógica y de la filosofía y también muchas concepciones de la racionalidad han dejado de preocuparse por estas cosas a causa de los fríos conceptos, las reglas, las razones, las normas, los principios, los símbolos y los argumentos que integran el vocabulario básico de la racionalidad filosófica. Pero, ¿qué pasaría si dejáramos de ver la racionalidad como el coto privado del filósofo o del científico social, para concebirla como el terreno propio de una *sensibilidad* cultivada y comprometida?

Si entendiéramos por racionalidad, ante todo, preocuparse por las cosas debidas, sería evidente que ya no estaríamos hablando en términos instrumentales. La racionalidad, según Aristóteles, es ante todo una cuestión de fines, no meramente de medios. El cultivo de las emociones debidas, la preocupación por las cosas debidas no sólo contribuyen a la felicidad y el bienestar, sino que son sus elementos constituyentes. Preocuparse por las cosas debidas es una condición esencial para vivir una buena vida; no es un simple medio. Aristóteles y Confucio estaban de acuerdo (sin saberlo) en que ser virtuoso no consiste únicamente en realizar las acciones debidas, sino también en preocuparse por las cosas debidas. La noción misma de lo debido abre toda clase de cuestiones y peligros, pero es el *preocuparse* lo que debería interesarnos antes que nada. Dicha idea señala directamente a las emociones como una parte esencial de la racionalidad. Por más que la determinación que haga cada uno de aquello que es debido pueda estar plagada de conflictos personales, culturales y morales, por lo menos estamos claramente en el terreno de la ética y no en la tierra de nadie de la teoría de juegos, donde las preferencias eclipsan a los valores y las cuestiones de estrategia pasan sistemáticamente por delante de las intuiciones morales. La racionalidad vuelve a ser la búsqueda de lo bueno, y lo bueno a su vez puede entenderse en términos de nuestras pasiones más importantes.

Una emoción no es tanto un elemento o un objeto de la experiencia como una forma de *ordenarla*. El amor, lejos de ser una interferencia en el orden racional de nuestras vidas, introduce en ellas el orden de prioridades debido. Por más impropio o irracional que sea el enfado, no es tanto una interferencia como un reordenamiento de nuestras prioridades. La experiencia emocional no es un fenómeno que tenga lugar en la cabeza, por decirlo así; es la estructura ordenadora de nuestro ser-en-el-mundo. Tal estructura ordenadora no es nada menos que la racionalidad, y sería más correcto interpretar las emociones como reforzamientos

---

de la racionalidad procedimental (la claridad y el uso transparente de las pruebas y las argumentaciones, por ejemplo) hay un tipo de racionalidad que «ve» con una certeza indudable o apodíctica. Edmund Husserl propone elaborados procedimientos fenomenológicos, pero en último término, nos dice, si no vemos la verdad no hay nada más que decir. Se dice que el filósofo de Bloomsbury G. E. Moore respondía a todos los que no compartían sus intuiciones acerca del Bien con una mirada desdeñosa. A pesar de la reputada inteligencia de su forma de argumentar, Moore era famoso entre los filósofos por su dogmatismo moral. En este mismo sentido, también podría interesarnos examinar con detalle el papel que desempeña actualmente lo que John Rawls llama según los casos «versiones intuitivamente atrayentes», «diversas presunciones razonables y naturales» y «convicciones iniciales» en su discusión del significado del «equilibrio reflexivo». ¿Hasta qué punto la racionalidad de este teórico extraordinariamente metódico no es más que una afirmación bien argumentada y sin embargo infundada de sus propias preferencias políticas? (Rawls ha llegado prácticamente a admitirlo en sus trabajos subsiguientes, sobre todo en *El liberalismo político*, donde reduce explícitamente sus postulados racionales antes universales al nivel de postulados racionales inherentes a su propia forma de ver las cosas [liberal democrática].)

o reordenamientos transitorios y a veces permanentes de nuestras razones para vivir. Las emociones no son meros medios o instrumentos. Se ocupan de los fines, del bienestar merecido que Aristóteles llamaba *eudaimonia* (felicidad), con todo su rico contenido de pasiones, como el orgullo, el afecto y la amistad; en resumen, todo aquello que da sentido a la vida.

Por ello rechazo la idea dominante de que los criterios racionales son simplemente las premisas previas de la emoción, como por ejemplo la idea de que el miedo presupone la creencia de que uno está en peligro, pero que tal creencia no forma parte de la emoción. También pretendo criticar la idea de que los criterios racionales sean los estándares *externos* por los que deben juzgarse las emociones y su adecuación a la situación. Eso supondría la existencia independiente de un marco racional en el que las emociones puedan ser apropiadas o no, justificadas o no, sabias o estúpidas. Sugiero en cambio que las emociones constituyen la estructura misma (o las estructuras) de la racionalidad.

Naturalmente, una sola emoción no puede ejercer esta función. La emoción encaja (o no) en la estructura. Pero todas nuestras emociones juntas dictan el contexto, el carácter, la cultura en la que algunos valores adquieren prioridad, sirven como fines últimos, proporcionan los criterios de la racionalidad y de lo que puede considerarse un comportamiento razonable. Nuestra noción de justicia, por ejemplo, así como las grandes teorías que se construyen como expresiones de tal noción, no consiste en una emoción singular, sino más bien en el sistema total de nuestras emociones. Éstas son propias de nuestra cultura y de nuestro carácter, los cuales determinan no sólo las emociones particulares (por ejemplo, la esperanza o el resentimiento), sino también los estándares y las expectativas de acuerdo con los cuales se suscitan tales emociones. Pero a su vez esto presupone una concepción holista en la que todo el marco de la propia experiencia (o de la propia cultura) se define y configura a partir de los propios compromisos y afinidades, entre los cuales un juicio auténticamente desapasionado es más bien patológico que racional, y el distanciamiento una señal de alienación antes que de objetividad.[20] Los marcos conceptuales a los que se remiten los filósofos son a su vez el producto de nuestras emociones y de lo que nos importa realmente. Lo racional es lo que encaja mejor en nuestro mundo emocional.

20. Véase Michael Stocker, «The Schizophrenia of Modern Ethical Theories», *Journal of Philosophy*, vol. 73, 1976.

En este punto resulta instructivo el concepto de «estado de ánimo» (*stimmung*) en Heidegger, en cuanto nuestro modo de «estar dispuestos» (*bestimmen*) en relación con el mundo, tanto por su bienvenido cambio de perspectiva desde un conocimiento distanciado hacia una cura (*Sorge*) holística personal como por el hecho de poner el énfasis en los estados de ánimo —que son generales, difusos y carecen de objeto determinado— más que en la emoción como tal.[21] Aunque la haya analizado aquí en términos de una tríada de emociones, la espiritualidad también podría analizarse a partir de los estados de ánimo, es decir, a partir de las mismas emociones del amor erótico, la reverencia y la confianza, pero sin objeto específico, o aquello a lo que se refieren. Pero cuando digo que los objetos del amor, la reverencia y la confianza son en último término el mundo o la vida como tales, la noción de objeto de la emoción, y en consecuencia la distinción entre emociones y estados de ánimo, pierde buena parte de su sentido. Los estados de ánimo y las emociones penetran completamente nuestra experiencia y no constituyen, tal como pretenden algunas honorables y antiguas tradiciones, interrupciones, intrusiones o breves arranques de locura que interfieren en la transparencia calmada y serena de la objetividad racional. En realidad, la distinción misma entre emoción y mundo desaparece. El filósofo Wittgenstein (que tenía tendencia a caer en la depresión) comentaba que el hombre deprimido vive en un mundo deprimido. Pero del mismo modo podríamos decir que la persona espiritual, la persona que vive con amor, reverencia y confianza, vive en un mundo espiritual. Tal como he dicho antes, hay un sentido incuestionable en el que pensar algo lo hace realidad.

A veces se define la vida espiritual como una vida sin las agitaciones ni las distracciones propias de los afectos, una vida con los mínimos compromisos y obligaciones, la vocación supuestamente racional de una vida sin accidentes que han sugerido numerosos ascetas y pensadores religiosos.[22] Estas vidas «sin entrañas» son el blanco del renovado ataque de Nietzsche contra el ascetismo de la Parte III de *La genealogía*

21. Martin Heidegger, *Being and Time*, Albany, SUNY Press, 1996 (trad. cast.: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944).

22. Para una visión muy positiva de los estoicos, véase Martha Nussbaum, *Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press, 1994. Sobre a-Kindi, véase L. E. Goodman, «Medieval Jewish and Islamic Philosophers», en Biderman y Scharfstein (comps.), *Rationality in Question: On Eastern and Western Views of Rationality*, SUNY, 1989, págs. 95-99. Sobre Schopenhauer, léase sobre todo Schopenhauer, *World as Will and Representation*, Nueva York, Dover, 1966 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, Barcelona, Orbis, 1985).

de la moral, donde sostiene que los ascetas (como todo el mundo) buscan el poder y la autoafirmación, pero que los consiguen, por decirlo así, a hurtadillas, furtivamente, por medio de la autonegación.[23] Pero el ataque de Nietzsche no se dirige contra la autonegación como tal, ni tampoco contra la hipocresía que normalmente la acompaña. Lo que rechaza vehementemente es la idea misma, más que el ideal, de una vida sin pasión. Sin duda, la cura personal requiere en ocasiones la autonegación o la represión de las emociones, pero eso es porque uno se preocupa por algo. No se celebra la autonegación por sí misma. Es el preocuparse por ciertas cosas lo que domina, lo que define los valores, lo que define tanto la racionalidad como la espiritualidad. Al contrario de lo que sería una vida sin afectos, agitaciones, compromisos y obligaciones, la vida espiritual se define por la más apasionada cura personal, y esto es lo que *define* su racionalidad.

Aquello por lo que nos preocupamos viene definido por la concepción que tenemos del mundo, pero dicha concepción viene definida a su vez por el alcance y los objetos de las propias preocupaciones e inquietudes a nivel emocional. La cultura, o la civilización, significa la interiorización de los grandes conceptos de «historia», «humanidad» y «religión», concepciones de la moral y la ética que van más allá de los intereses personales y regionales. Esto no significa que la naturaleza emocional de estas inquietudes se vea reemplazada por algo más abstracto e impersonal; son las propias emociones las que se vuelven más expansivas. Así, la racionalidad no es la estructura que define la experiencia humana, y, las emociones no son sólo reacciones. La racionalidad es el producto no sólo del pensamiento, sino también de las propias inquietudes, y, aunque las emociones tienen sin duda una historia evolutiva de cientos de millones de años que precede a la llegada de la especie humana, su evolución es paralela e inseparable de la evolución de la razón y la racionalidad.[24]

Las emociones y la racionalidad juntas constituyen la espiritualidad y nos dan la capacidad de relacionarnos con un contexto humano y global más amplio en el que se entrelazan los destinos de todos, así como nuestros intereses respectivos. No hay nada particularmente humano en las emociones como tales (un perro puede estar enfadado o triste), pero

23. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, 1967, tratado 3 (trad. cast.: *La genealogía de la moral,* Madrid, Alianza, 1996).

24. Antonio Damasio, *Descartes' Error*, Nueva York, Putnam, 1994 (trad. cast.: *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 1996).

hay emociones que son específicamente humanas. En realidad, algunas de las emociones más peculiares de los seres humanos, como el amor romántico, la indignación moral, el sentido de la justicia, la pasión religiosa, la curiosidad científica, y las pasiones que constituyen la espiritualidad son precisamente algunas de las pruebas más típicas que se aducen en defensa de la racionalidad de nuestra especie.

CAPÍTULO 5

Enfrentarse a la desgracia

Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati*: el no querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y menos aún disimularlo [...] sino *amarlo*.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Ecce Homo*

Abrí mi corazón a la benigna indiferencia del universo.

ALBERT CAMUS, *El extranjero*

Tarde o temprano, la vida nos convierte a todos en filósofos.

MAURICE RISELING

La expresión «ser filosófico» se refiere habitualmente a nuestra capacidad para asumir la desgracia mediante la reflexión. Pero es dolorosamente evidente que esto sólo tiene éxito habitualmente en las pequeñas tragedias de la vida, como una promoción perdida, un partido arruinado por la lluvia, una cita para cenar que sale mal. En realidad, uno no llamaría «tragedias» a esas cosas, sino más bien desengaños o pequeñas frustraciones de la vida, por más dolorosas que puedan parecer en el momento. La simple verdad es que podemos superarlas. Aprendemos de ellas. Pero cuando la auténtica desgracia golpea, la filosofía es ostensiblemente impotente. Por ejemplo, hay una enorme cantidad de literatura filosófica dedicada al Holocausto, un horror moderno y un ejemplo abrumador de dolor y maldad. Pero como ilustración de la maldad humana, el Holocausto tiende a suscitar diagnósticos, acusaciones y autocríticas, en lugar del silencio sobrecogido y sin acusaciones que sucede a un desastre natural (un terremoto, un tornado, la repentina extensión de una epidemia).

Si dejamos a un lado el mal, es decir, el sufrimiento extremo e intencionado infligido por agentes humanos (o divinos), y, por lo tanto, eliminamos la culpa y el autoexamen, ¿qué puede decir la filosofía? ¿Cómo debemos enfrentarnos a la desgracia? ¿Por qué les suceden cosas horribles a las buenas personas? ¿Qué debemos pensar de la desgracia? ¿Cómo debemos enfrentarnos a la enfermedad y a los «accidentes»? ¿Qué podemos decir los filósofos, más allá de los tópicos y las condolencias habituales, a alguien que ha perdido a una persona amada, o un brazo, o la visión? ¿Cómo debemos vivir y qué debemos pensar cuando nos llega alguna de las inevitables desgracias?[1] Todos hemos conocido o leído acerca de esos raros sabios que han sufrido los más terribles infortunios y conservado el buen ánimo, la amabilidad, el humor e incluso la alegría en sus vidas. ¿Puede ayudarnos la filosofía a hacer lo mismo?

Tal vez sea interesante distinguir entre una tragedia y una contrariedad (o las pequeñas tragedias, una forma muy extendida de referirse en diminutivo a los pequeños desengaños y frustraciones). En realidad, la tendencia general de la vida moderna ha sido la de redefinir la tragedia para que no sea necesariamente algo grandioso, como la tragedia de Edipo o la tragedia del rey Lear, sino algo que pueda ocurrirle a cualquiera en su vida corriente. (Pensemos, por ejemplo, en las tragedias de Eugene O'Neill y Arthur Miller.) Nos hemos rebelado contra la tradición aristocrática en el teatro y reivindicamos que el sufrimiento y la desgracia de una princesa o de un licenciado de Princeton no es más (ni menos) significativa que el sufrimiento y la desgracia de un viajante o de un borracho. Todavía está por ver si este nivelamiento de las tragedias da como resultado una mayor sensibilidad o más bien una trivialización de una profunda noción filosófica. Pero si nos fijamos en las extremas manifestaciones de dolor que siguieron a las muertes de la princesa Diana y de John Kennedy Jr., no resulta para nada evidente que la gente de hoy acepte realmente que todo sufrimiento es igual en importancia.

Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, la cuestión se puede tratar de un modo igualitario. Aunque lo que se entiende por sufrimiento puede variar enormemente de un caso a otro, de un individuo a otro, el sufrimiento como tal es una parte inevitable de todas las vidas. En cuanto tragedia, el sufrimiento tiene un *significado*. A la filosofía le

1. «Volverán a pasar cosas horribles», dice el personaje de Danny Glover en *Grand Canyon: el alma de la ciudad*. De hecho, es algo tan evidente que normalmente ni siquiera hace falta decirlo. La gente tampoco quiere oírlo. A pesar del aplauso de la crítica, la película pronto cayó en las taquillas.

corresponde investigar lo que da significado al sufrimiento. La espiritualidad puede proporcionarnos una perspectiva inspiradora cuando todo va bien en nuestras vidas, pero no tiene ningún valor si no puede encontrar significado en la vida cuando las cosas van mal.

El sentimiento trágico de la vida

El filósofo español Miguel de Unamuno escribió su clásico *Del sentimiento trágico de la vida* justo antes de la Primera Guerra Mundial.[2] Por desgracia, hoy el libro y su tema han pasado de moda. Prácticamente ningún estudiante serio de filosofía lee *Del sentimiento trágico de la vida* ni siente demasiada simpatía hacia su sensibilidad trágica. Los promotores de la espiritualidad lo encontrarían demasiado oscuro y deprimente. Es un libro que plantea las cuestiones más arduas acerca de la muerte, el sufrimiento y la desgracia inmerecida. La posición de Unamuno era en último término religiosa, pero marcada por los acentos desesperados de Dostoievsky, no por las «dichosas mareas de la melancolía» de Kierkegaard. El hecho en bruto de la vida humana es que existe un sufrimiento imposible de evitar y un mal imposible de redimir.[3] *Eso es lo que nos dice la razón.*

Precursor del existencialismo, Unamuno defendió una especie de irracionalismo y la posibilidad de no poder dar ninguna respuesta científica u objetiva a los problemas filosóficos del sufrimiento y el dolor. La razón, según Unamuno, sólo puede llevarnos al escepticismo y dejar la vida vacía de significado. Unamuno insistía en que era necesario combatir la razón por medio de la fe y la espiritualidad. Pero aunque la fe y la espiritualidad puedan ofrecer una alternativa a la razón y la desesperación, nunca se emancipan plenamente de la sombra de la razón. Así, ni la fe ni la espiritualidad pueden escapar al escepticismo. En este sentido, somos incapaces de ser irracionales.

2. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Barcelona, Planeta, 1993. Unamuno (1864-1936) ha sido tal vez el mayor filósofo que ha dado España, y estaba orgulloso del carácter específicamente español de su filosofía, lo cual tal vez explique por qué ha recibido escasa atención por parte de los filósofos franceses, alemanes, ingleses y norteamericanos. Además de ensayos filosóficos, Unamuno escribió una elegante poesía, novelas y crítica literaria.

3. Véase el excelente artículo de Peter Koestenbaum sobre Unamuno en P. Edwards (comp.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York, Macmillan, 1967, vol. 8, págs. 182-185. Véase también J. J. Ellis, *The Tragic Pursuit of Being: Unamuno and Sartre*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1988.

Unamuno sigue los pasos de Kierkegaard y nos anima a dar el salto de la fe, más allá de la razón y la objetividad. Pero esta entrega sincera y apasionada se ve siempre comprometida por nuestra racionalidad. No podemos ignorar o negar el hecho de la imposibilidad de evitar el sufrimiento y de redimir el mal, y en último término tampoco podemos ver nada más allá de ellos. Unamuno sugiere en ocasiones que enfrentarse a esta «desesperación» es en sí mismo el sentido de la vida humana. (Camus insistiría más tarde en que el sentido de la vida era enfrentarse al «Absurdo».) Lo que da sentido a la vida es una forma de revuelta, una revuelta contra la razón, una insistencia en creer apasionadamente lo que no podemos creer racionalmente. El sentido de la vida debe buscarse en la pasión: en la pasión romántica, en la pasión religiosa, en la pasión por el trabajo y por el juego, en los compromisos apasionados contra el dictado de la razón. La filosofía, por encontrarse en el lado de la razón, ofrece en cambio una especie de resignación combinada con una tendencia al pasatiempo frívolo y al autoengaño, lo contrario de la espiritualidad.[4]

La idea que pretendo introducir aquí recuerda a la de Unamuno, pero sin asumir su oposición entre razón/filosofía y fe/espiritualidad. También me interesa abandonar las mórbidas asociaciones y la perspectiva supuestamente heroica a las que lleva esta forzada oposición.[5] Con lo que sí concuerdo es con su enérgica insistencia de talante existencialista en la responsabilidad personal y en la importancia del compromiso personal. Tenga o no sentido la vida —y sea cual sea el significado que tenga eso—, le *damos* sentido por medio de nuestros compromisos. Si los primeros estoicos sugirieron que podíamos evitar la desgracia si nos negábamos a asumir tales compromisos, yo sostengo la idea contraria: son precisamente estos significados creados por el hombre los que permiten sacar el sufrimiento y el mal del centro del escenario de la vida humana y mantenerlos entre bastidores (desde donde inevitablemente reaparecerán, sin ninguna dirección y sin atender al argumento de la obra). Sólo mediante la creación de significados en la vida podemos liberarnos de lo absurdo del sufrimiento.

Si somos nosotros quienes creamos los significados que damos a la vida, debemos reconocer una fatal contingencia en nuestras pasiones y

4. «[El hombre] suele filosofar, o para resignarse a la vida, o para buscarle alguna finalidad, o para divertirse y olvidar penas, o por deporte y juego.» *Del sentimiento trágico de la vida,* pág. 34.

5. Para Unamuno Don Quijote era el ejemplo paradigmático del héroe existencial, aunque Unamuno no se tomaba las cosas en broma. Apoyó a los Aliados contra Alemania en la Guerra Mundial y se opuso al régimen de Franco. Fue puesto bajo arresto domiciliario en 1936 y murió poco tiempo después.

nuestros proyectos. No hay nada necesario en ellos. En realidad, no hay nada necesario en nosotros. No hay razón para nuestro sufrimiento ni redención para los males que nos sobrevienen. Tal como señalan tanto Camus como Unamuno, nuestros compromisos son en último término limitados, no hay respuesta última para la pregunta *¿por qué?*, y todo termina con la muerte («la hermandad de los hombres», según ambos autores). Tal como sostenía Unamuno, la razón puede terminar por convertirse en el enemigo de nuestros compromisos y significados, especialmente a través del *cinismo*. Unamuno se halla dividido entre paroxismos de desesperación y una *exaltación* cósmica. Reclamamos la inmortalidad o la identidad con Dios. («¡Todo o nada!»)[6] En sus pronunciamientos más razonables, Unamuno simplemente habla en favor de la religión, en su caso un retorno a la Iglesia Católica. Pero la desgracia, hagamos lo que hagamos y a pesar de todos nuestros «saltos», es algo real e incuestionable. Camus, igual que Unamuno, da una dimensión heroica a este hecho evidente. Habla de «mantener vivo el Absurdo» y de «rebelión». Sísifo levanta sus puños contra los dioses que le condenaron en señal de desprecio y desafío, con lo que simultáneamente afirma y rechaza su absurda situación.

Hay algo a la vez bello y patético en esta actitud semirracional, radicalmente existencialista. Levantar este insignificante puño contra Dios o los dioses es una acción conmovedoramente humana, inútil, y al mismo tiempo valiente. Sin duda, tal comportamiento no introduce ningún cambio concebible en nada, excepto en nuestras propias actitudes. (Ni Unamuno ni Camus se interesan demasiado por el activismo social en su rebelión.) Las mentes más racionales prefieren adoptar posiciones filosóficas más razonables y evitar tales posturas «absurdas». Con frecuencia los filósofos se limitan a insistir sin mayores argumentos en que la vida tiene sentido, aunque sólo sea porque la radical pregunta filosófica (por el sentido de la vida) no tiene sentido en sí misma. La vida tiene sentido, en otras palabras, por defecto, no porque nos tomemos seriamente la pregunta. Pero lo que hay de bello e inspirador en Unamuno y en Camus (y también en Jean-Paul Sartre) es precisamente esta negativa a descartar la pregunta o a desesperar de encontrarle respuesta. Su postura provoca una tensión irresoluble, no la tensión mal comprendi-

6. Sin embargo, tal como vio Camus a través de su versión del relato de Sísifo, la vida eterna no es una respuesta al sinsentido de la vida, el Absurdo. Sin duda sería un buen antídoto si pensáramos que la vida no tiene sentido a causa de la muerte. Pero si la vida no tiene sentido a causa de la inevitabilidad de sufrimiento, entonces una vida de eterno sufrimiento carece también de sentido.

da entre la razón y la pasión, sino entre nuestros compromisos apasionados y nuestra conciencia de que, en último término, nuestras vidas no están en nuestras manos.

La espiritualidad debe buscarse en este audaz reconocimiento de que hay una tensión esencial en nuestras vidas. La espiritualidad no nos pide que abandonemos nuestros compromisos apasionados ni nos aboca a ningún fatalismo y, sin embargo, consigue de algún modo suavizar la oposición. El sufrimiento y la muerte son reales. En último término es inevitable que nuestros proyectos se vean frustrados. El amor conlleva no sólo la posibilidad, sino también, una vez descartadas ciertas ilusiones románticas, la inevitabilidad de la pérdida. Tratamos de equilibrar en una precaria perspectiva filosófica nuestro amor por la vida y nuestro temor ante lo que debe venir. Unamuno tiene razón. Nuestra pasión no puede escapar o eclipsar nunca a nuestra razón, pero no por el motivo que piensa él. No hay pasión sin racionalidad. Camus también tiene razón. No hay alternativa viable a esta absurda confrontación entre nuestras inquisitivas mentes racionales y el indiferente universo (pues no parece posible superar esta distinción entre mente y universo). Pero la confrontación puede convertirse en aceptación, puede incluso integrar a su contrario. El extranjero de Camus, Meursault, descubre la dicha en sus últimas horas antes de la ejecución. No hay forma de negar el sufrimiento, pero se le puede dar sentido. ¿Cuál? Pues bien, dicho en pocas palabras, el sufrimiento tiene sentido porque la vida tiene sentido, y el sufrimiento es una parte de la vida.

¿Qué significado tiene la desgracia? Sin necesidad de ir tan lejos como Unamuno y Camus, podemos descartar una presunción típicamente filosófica. En la vida real, tanto la justicia como la racionalidad tienen sus límites. En abstracto, podemos insistir en que la virtud merece su recompensa, el vicio su castigo, y la arrogancia su correctivo. Pero en la realidad sabemos que la vida no es justa. Sabemos que los inocentes y los virtuosos sufren desgracias, que hay niños que mueren en desastres naturales, que la gente muere antes de tiempo, a veces cuando están muy cerca de alcanzar un éxito durante largo tiempo perseguido. También sabemos que hay malas personas que triunfan y que a veces el asesinato se queda sin castigo. Sin duda, tenemos derecho a sentir una satisfacción culpable cuando la maldad recibe su merecido y una alegría desinteresada cuando el bien resulta milagrosamente recompensado, pero no pretendemos que siempre sea así ni que la vida sea justa y equitativa en su conjunto. Sólo en el campo de la filosofía y la teología nos atrevemos a sostener —o simplemente presumir— la existencia de una explicación, de

una justificación racional, para lo que ocurre. Y sólo en el campo de la filosofía y la teología nos escondemos detrás de la presunción de que *debería* existir tal juicio racional. En la vida sabemos que las cosas malas simplemente ocurren. En este sentido, adoptar una perspectiva trágica de la vida no es otra cosa que aceptar la realidad. Sea lo que sea más allá de eso, la espiritualidad comienza con esta aceptación.

La negación de la desgracia: la tentación de buscar culpables

«Las putadas vienen solas» [*Shit Happens*] es uno de los eslóganes más viejos y populares en las camisetas y las pegatinas de coche de los estudiantes universitarios y de instituto. Aparte de su vulgaridad, llama la atención por la evidente, incuestionable, inescapable verdad que contiene. Sin embargo, este reconocimiento desaparece cuando la putada ocurre realmente. La desgracia es descartada —incluso por parte de aquellos que poseen (en relación con ellos mismos) un sentido muy débil o casi inexistente de la responsabilidad personal— y se comienzan a *buscar culpables*. Dicho en otras palabras, la desgracia no es algo que simplemente ocurre. Es algo que se provoca, es el producto de una *acción*, y algo o alguien debe ser responsable de ella.

La negación de la desgracia comienza por una tesis filosófica aparentemente inocente: *todo lo que ocurre ocurre por alguna razón*. Si nos remontamos a Aristóteles, tal noción de una razón (o causa) debe entenderse en términos de intenciones, propósitos, de una teleología (de *telos*, o fin). Inmediatamente buscamos a alguien, una persona que sea responsable o, según el caso, irresponsable: el conductor, el fabricante, el médico o el hospital, los padres. O bien, de forma menos directa, culpamos a la institución, la constitución, el país, la cultura. Personificamos la naturaleza y creamos así un posible responsable. (Los chinos todavía se refieren a los terremotos como la «furia de la tierra». Evolucionistas de segunda fila y creacionistas moderados hablan todavía de la selección natural como si se tratara de un proceso intencional e inteligente.) Y, naturalmente, personificamos a las máquinas: pateamos nuestros coches, golpeamos nuestros ordenadores. En nuestra desesperación, culpamos al «sistema». Y si no aparece ningún candidato más plausible, siempre queda Dios.

Resulta significativo que se hable de los desastres naturales como «actos de Dios». Incluso aquellas personas que no parecen pensar jamás

en dar las gracias ni conceder el mérito a Dios por sus propios éxitos no parecen dudar en culparle por sus desgracias. «Es la Voluntad de Dios» resume en general una filosofía y una actitud que se niega a aceptar la desgracia e insiste en la necesidad de racionalizarla. Incluso sin remitirnos a Dios buscamos siempre el bien, la *razón*, en todo. En este caso, podríamos decir que la razón es lo irracional. Editamos nuestras narraciones para que encajen con nuestro sentido de cómo deberían ser las cosas. Y donde no podemos encontrar un propósito, inventamos uno. Las pérdidas son una «experiencia de la que aprendemos» y la muerte dentro de la familia «nos enseña una lección».

Los teóricos de la conspiración, consagrados a la línea de razonamiento más siniestra, insisten siempre en la necesidad de encontrar algún culpable, algún círculo secreto, el comunismo, el Departamento de Defensa, la mafia, la banca internacional, los judíos, los árabes, el capitalismo internacional, el patriarcado, la CIA, o la opción favorita de todos los tiempos: visitantes extraterrestres venidos del espacio exterior. No hay nada que sea «circunstancial», desde esta perspectiva. La culpa puede recaer sobre cualquiera que esté en una posición susceptible de crítica o sospecha y que pueda tener algún motivo, aunque no los medios, para hacerlo. Se podría decir que los teóricos de la conspiración son personas con una imaginación hiperactiva pero de limitada capacidad crítica. Ellos también creen que todo lo que ocurre sucede por alguna razón. Pero se trata de una razón perversa, algo que no inspira nuestra gratitud o nuestra adoración, sino nuestro miedo, nuestro desprecio y nuestro odio. Sin embargo, la lógica es la misma.

De acuerdo con el principio de «responsabilidad objetiva», la culpa y la responsabilidad parecen ir cada una por su lado. Uno puede ser responsable incluso en ausencia de cualquier tipo de culpa. La tesis de fondo es que no puede haber accidentes en sentido literal, es decir, eventos sin una causa, un agente o un propósito, sin nadie a quien culpar. La dimensión práctica de esta postura en Estados Unidos mueve, según algunas estimaciones, 300 billones de dólares al año.[7] Es la perpetua crisis de los daños y perjuicios, la cual, en su esencia filosófica, consiste en nuestra insistencia en culpar a otros de nuestras desgracias, a veces con total independencia de cualquier noción razonable de culpa, y reclamar una compensación («justicia») a cambio. Lo que se pierde, además de billones de dólares y millones de horas de ansiedad y de tiempo en los tribunales, es cualquier sentido de lo trágico en la vida. Una pérdida nunca

7. Peter Huber, *Liability*, Nueva York, Basic Books, 1988.

es una pérdida. Rápidamente se convierte en una demanda. «¡Alguien va a pagar por esto!»

El problema de los daños y los perjuicios saca a la luz otro aspecto indeseable de la negación de la desgracia, estrechamente vinculado a la insistencia en la culpa (de los demás, se entiende). Se trata del fenómeno de los *derechos*. Parece haber aquí cierta ironía, por no decir algún tipo de inconsistencia radical. Estamos siempre preparados para culpar a los demás de nuestras desgracias, pero estamos igual de dispuestos a descargarnos a nosotros mismos de responsabilidad, tanto por nuestras propias desgracias como por aquellas que provocamos a los demás, ya sea directa o indirectamente. Cuando sufrimos, nuestros sufrimientos no son culpa nuestra y, por lo tanto, merecemos una compensación. Cuando parece que somos *nosotros* los culpables, siempre existen circunstancias atenuantes, excusas que plantear y otra persona que es *realmente* responsable.

La presunción de fondo es que tenemos derecho a una buena vida, a una vida feliz, saludable y confortable. (La Declaración de Independencia reivindica sólo nuestro derecho a la *búsqueda* de la felicidad.) Si no conseguimos alcanzar esta felicidad, entonces alguien debe tener la culpa. En caso de accidente o (en los días que corren) incluso de enfermedad, debe haber alguna persona u organización que sea responsable de habernos privado de la felicidad que merecemos y que nos la *debe*. La lógica que hay detrás de estas demandas se hace evidente en sus términos clave: merecimiento, derecho, compensación y deuda. Tal vez sea éste el lenguaje de la justicia, pero sin duda no es el lenguaje de la tragedia.

En términos generales, ninguno de nosotros tiene derecho a nada y, mucho menos, a la felicidad. Eso no significa decir, por supuesto, que no valga la pena buscar y promover la felicidad. Significa que el lenguaje de la justicia pierde de vista la perspectiva más amplia de la tragedia, y que es la tragedia y no la vida el sentido último de la vida.

Y, sin embargo, nos cuesta deshacernos de la idea de compensación, incluso —y especialmente— en las horribles circunstancias de la tragedia. Siempre que alguien se queda inválido en un accidente de automóvil presenta una demanda contra el otro conductor, aunque fuera, literalmente, un accidente. (Nadie iba bebido, ni conducía temerariamente ni con una especial falta de atención.) Como proyecto de ingeniería social —como instrumento para garantizar que las personas seriamente incapacitadas tengan algún medio de soporte financiero— es imposible que alcance su objetivo, ni siquiera de modo ineficiente. Pero no se trata de eso en realidad. Lo que pasa es que no nos llevamos bien con la idea de que

alguien pueda tener simplemente mala suerte. Aunque nos consideramos desafortunados más que culpables frente a nuestras propias desgracias, preferimos mucho más darle la culpa a otra persona. ¿Y si ellos también tuvieron mala suerte? Pues bien, ya pueden pagar por ello. Si sucede que «ellos» son una empresa o un profesional que ha tenido la suerte de sacar beneficios del producto o la práctica en cuestión, entonces mucho mejor. Dicho en palabras de Platón, todo ciudadano merece lo que le corresponde en justicia, o por lo menos su día ante los tribunales.

Algunas cosas están bajo nuestro control, y ésa es la esfera propia de la justicia. Vivimos con otras personas en una sociedad organizada de tal modo que nos permite exigirles responsabilidades por sus actos. Dentro de este contexto social, tenemos derecho a ofendernos, enfadarnos, estar resentidos o incluso exigir un castigo cuando nos engañan. Pero también vivimos en un universo indiferente que a veces se gira contra nosotros. Éste es un contexto muy distinto. Decimos que la naturaleza nos engaña, pero sabemos que nos hemos trasladado al terreno de la metáfora. La naturaleza no engaña. No hay nadie a quien culpar. Incluso los más devotos reconocen que ciertos actos de Dios no son actos de Dios. En el peor de los casos, son omisiones de Dios, que no por ello dejan de ser cuestionables o incomprensibles desde el punto de vista teológico, pero no agresiones directas por las que puedan esperarse razones o pedirse explicaciones. No queda claro, pues, quién tiene la culpa o a qué tenemos derecho.

La desgracia es real y corresponde a su propia naturaleza, que no pueda ser explicada. En consecuencia, la espiritualidad es el intento de encontrar o dar sentido a aquello que carece de explicación o justificación. Sin embargo, nos negamos a aceptar esta idea e insistimos en buscar explicaciones y, si no puede haber justificaciones, al menos alguien a quien culpar. Pero es en este punto donde nuestra estimada racionalidad muestra uno de sus más vergonzosos aspectos: nuestra capacidad y disposición para elaborar *racionalizaciones*. Tal como decía Nietzsche, es mejor dar una explicación del universo, aunque sea con malas razones, que quedarse sin ninguna. Pero frente a la tragedia incluso las explicaciones más ambiciosas se revelan como un bloqueo, una negativa a aceptar los hechos de la vida.

El problema del mal

Todo esto nos lleva a uno de los problemas más celebrados de la historia de la filosofía. Hace seiscientos años, el filósofo San Agustín dedicó

extensas reflexiones a lo que desde entonces se conoce como el «problema del mal». En mi opinión, la existencia misma del «problema» constituye un problema en cuanto que refleja lo exagerado de nuestras demandas y expectativas en relación con el mundo y con Dios, así como nuestra necesidad de dar una explicación a nuestro sufrimiento, a cualquier precio. Dicho problema se interpreta a menudo como la prueba última de la fe y, en tal medida, como un aspecto importante de la espiritualidad. En realidad, el problema del mal resulta ser una manifestación más de nuestra tendencia a buscar culpables y de nuestro injustificado sentimiento de tener derecho a ciertas cosas, la antítesis de la actitud espiritual que renuncia tanto a la culpa como al derecho.

La creencia en Dios no es un requisito necesario para que se plantee el problema del mal. En la pulcra versión que daré a continuación, es un problema que parte de la concepción estándar de la personalidad, el poder y la bondad de Dios. Pero hay una reacción «instintiva» ante la desgracia y el sufrimiento que no necesita ningún Dios para alimentar la angustia que se expresa en términos tan lógicos en el campo teológico. Es la versión naturalista del problema del mal. Se trata de la reacción del *¿por qué yo?* cuando somos nosotros los desafortunados y aparentemente no hay motivo para ello. O simplemente *¿por qué?* cuando se trata de la desgracia, también inmerecida, de otra persona. Tal vez nuestra tendencia a personificar el universo y a esperar algún tipo de *fair play* tenga algo de infantil, pero también se encuentra en el corazón de nuestra concepción moral del mundo, creamos o no en Dios (o en algo parecido).

Es algo sabido desde antiguo que a veces les ocurren cosas malas a las buenas personas. También desde antiguo este hecho ha sido fuente de inquietud y consternación, un misterio y una excusa para extravagantes filosofías, teologías y racionalizaciones. Más inquietante aún, tal vez, aunque igual de problemático desde el punto de vista metafísico, es el hecho igualmente patente de que a veces les ocurren cosas buenas a las malas personas, que aquellos que hacen daño no siempre reciben su merecido. En respuesta a este problemático par de circunstancias se han descubierto o inventado muchos cielos e infiernos, muchos de ellos (aunque no todos) para dar cobertura a la proposición de que al final habrá justicia, con lo que desaparece el problema del mal.

«La vida es sufrimiento», enseña Buda en la primera de sus Nobles Verdades. Pero mientras que los budistas optan por renunciar a los deseos y expectativas que originan el sufrimiento, nosotros insistimos en satisfacerlos y, cuando se ven frustrados, preguntamos *¿por qué?* Pero si la vida no es sufrimiento, entonces el sufrimiento requiere alguna

explicación externa. Dentro de la tradición judeocristiana, la explicación se halla en la omnipresencia de un Dios omnisciente y todopoderoso. Pero esta explicación se convierte rápidamente en una paradoja: si a veces les ocurren cosas malas a las buenas personas, tiene que ser porque 1) Dios no lo sabe (pero es omnisciente), o porque 2) Dios no puede hacer nada para remediarlo (pero es todopoderoso), o porque 3) Dios no se preocupa por nosotros (pero la premisa de todo el argumento, el concepto mismo de «Dios», en realidad es que lo que cuenta, y tal vez lo único que cuenta, es que Dios se preocupa por nosotros).

Se han realizado muchos intentos de superar la paradoja de un Dios omnipotente, omnisciente y bueno que permite la existencia del mal en sus dominios. El más importante en el cristianismo y en el islam (aunque tiene menos relevancia en el judaísmo) es la promesa del Cielo y la amenaza paralela del Infierno. A pesar de las apariencias terrenales, *habrá* una compensación, un premio y un castigo, y la justicia derivada de ambos en la eterna felicidad de los salvados y el sufrimiento interminable de los condenados. Esta conversión de la tragedia humana en la justicia divina toma muchas formas, unas más crudas y otras más refinadas, desde el burdo modelo del premio o el castigo de los más indecentes predicadores televisivos hasta las sofisticadas concepciones del «orden moral del mundo» de Rousseau y Kant. Pero no tengo intención de entrar en el laberinto teológico para ver las diferencias.

Mi opinión general, que no pretendo defender aquí, es que tal creencia resulta comprensible. La creencia en una vida después de la muerte, sea en un Cielo ultramundano cristiano o islámico o en fórmulas terrenales como la reencarnación, la supervivencia del espíritu o su reunión con los antepasados, es una de las más entrañables y comprensibles creencias de las personas, e incluso los filósofos más escépticos deberían respetarlas. Pero no todas las versiones de esta creencia son entrañables. Es injustificable que se usen, por ejemplo, como arma para oprimir a los no creyentes o como excusa para enviar a meros niños a una muerte sin sentido como si fueran «mártires». Menos indignante pero también problemático es su uso para consolar a los afligidos. El hecho de que alguien le diga «es la voluntad de Dios» a un padre que ha perdido a su hijo, y que tiene las pertinentes creencias religiosas, debería despertar simpatía, no una disputa filosófica. Pero lo que sirve como consuelo no tiene por qué ser una cura y, más allá de su valor terapéutico y desde el punto de vista de *esta* vida, la felicidad eterna no es ninguna compensación para una vida que ha terminado antes de tiempo. No estoy cuestionando la fe en otra vida, sino (tal como han insistido Kant y muchos otros creyentes) la validez de una idea como la de *compensación*. Dios no juega al ojo por ojo (como tampoco a los dados) con su universo.

Uno de los más ingeniosos intentos de resolver el problema del mal consiste en revisar a la baja la concepción de Dios, en el sentido de que, por ejemplo, la fe sólo requiere creer que Dios es muy poderoso, no que es todopoderoso, o que es suficiente que Dios posea un conocimiento muy superior sin llegar al conocimiento total, el cual tal vez sea lógicamente imposible.[8] Entre los intentos menos ingeniosos se halla la explicación de que no podemos esperar entender los misteriosos designios de Dios. De este modo, el hecho de que Dios permita el sufrimiento y la muerte en la vida humana no tiene por qué contradecirse con la idea de que se preocupa por nosotros, y toda comparación con los sentimientos y expectativas ordinarios en los seres humanos se considera fuera de lugar. Se ha vertido la célebre idea de que esta creación suya es «el mejor de todos los mundos posibles» y no hay más mal ni más sufrimiento del necesario, en un sentido que probablemente no podemos comprender. Incluso se ha sugerido —en consonancia con el ritmo frenético de la moderna vida empresarial— que Dios está demasiado ocupado como para resolver todos los males del mundo.[9] Luego está la propuesta ecologista radical de que nos engañamos si pensamos que Dios se preocupa únicamente por *nosotros*, ya se refiera este «nosotros» a un pueblo escogido o a la humanidad en su conjunto.[10]

Siento gran simpatía por algunas de estas concepciones, particularmente por la tesis ecológica de *Gaia*, que encuentra su más sublime expresión en el Taoísmo. Pero el respeto y la responsabilidad ecológicas llevan demasiado fácilmente a un desprecio hacia los seres humanos y a un rabioso antihumanismo capaz de ignorar los intereses y las necesidades de las personas, o de ponerlos en un plano de igualdad con los intereses y las necesidades de los mosquitos. Consigan o no explicar la existencia del sufrimiento humano en el mundo (a base de decir, en realidad, que no importa), todas estas concepciones comparten el peligro potencial de la Inquisición y de las purgas religiosas. El problema del mal no puede resolverse a base de negar la importancia del mal y del sufrimiento humano.

8. John Bishop, de la Universidad de Auckland, ha estado diseñando recientemente alternativas a lo que llama el «Omni-Dios», el Dios que da pie al problema del mal.

9. Rabbi Harold Kushner, *When Bad Things Happen to Good People*, Nueva York, Avon, 1983 (trad. cast.: *Cuando a la gente buena le pasan cosas malas*, Madrid, Los Libros de Comienzo, 1996).

10. Bill McGibbens, *The End of Nature*, Nueva York, The New Yorker Press, 1989, y Greg Esterbrook, *A Moment in the Earth*, Nueva York, Viking, 1995.

Contrariamente al planteamiento habitual, mi tesis es que el problema del mal tiene poco que ver con la creencia en la existencia de un Dios o de una vida después de la muerte. Camus era ateo y, sin embargo, era el problema del mal, la presencia del sufrimiento humano, lo que violaba su innato sentido de la justicia y la equidad, lo que daba pie a su dramática concepción del «Absurdo». Nietzsche también era un ateo («por instinto», dice en *Ecce Homo*), pero no son ni Dios ni el Cielo como tales los que despiertan sus mayores furias. Es más bien el uso barato y mezquino que se hace de la teología para racionalizar el sufrimiento en lugar de hacerle frente, como hacían los antiguos griegos que tanto adoraba.

No necesitamos plantearnos la naturaleza y existencia de Dios ni la creencia en otra vida para enfrentarnos al problema del mal. Más bien debemos recordarnos la contingencia de nuestra buena suerte y lo poco razonable que resulta negar la inevitable precariedad y finitud de nuestras vidas. Tal como escribe Bernard Williams: «El problema del mal existe sólo para aquellos que esperan que el mundo sea bueno».[11] Es por ello que nos preguntamos por los abusos de Dios y por la idea de una vida después de la muerte, los cuales bloquean nuestras reacciones emocionales más profundas al asegurarnos, contra toda evidencia, que nuestro sufrimiento está bien justificado.

Culpar a las víctimas

> El Dios Creador no tiene la culpa de que un hombre no haga lo que debe.
>
> San Agustín

Las respuestas más convincentes que ha recibido el problema del mal, incluso en el campo de la teología, no se centran ni en la naturaleza y designios de Dios ni en nuestra propia insignificancia, sino, al contrario, en el significativo papel que desempeñamos en la introducción del mal y el sufrimiento en el mundo. Las desgracias ocurren porque *nosotros* somos malvados, o egoístas, o irresponsables. Una catástrofe es por lo tanto un *castigo*, no un mero accidente. Es un acto de Dios en el sentido más literal e intencional del término. Según Agustín, el origen y la explicación del mal hay que buscarlo en nuestro propio libre albedrío;

11. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press, 1993, pág. 68.

Dios no tiene la culpa. No nos interesan aquí los enredos teológicos y filosóficos que se derivan de ello, como por ejemplo si Dios sigue siendo responsable por dejarnos hacer el mal que necesariamente sabía que haríamos. Tales debates sólo nos devuelven una vez más a nuestra tendencia a darle la culpa a Dios, aunque sea indirectamente, antes que enfrentarnos al sufrimiento «sin ayuda». Lo que habitualmente se ignora al invocar esta clase de culpa es que se halla en las antípodas de la espiritualidad, ya que es lo contrario de la aceptación y el perdón (por no mencionar el amor, la confianza y la reverencia).

Lo que hace tan atractiva la asignación de culpas en nuestros días es el hecho de que un porcentaje muy pequeño de los desastres y tragedias que nos afligen son catástrofes naturales o actos de Dios. Cuando un estadístico quiere indicar lo raro que es cierto hecho lo compara con las probabilidades de que nos caiga un rayo encima o de morir por una picadura de abeja. Los desastres naturales son cada vez más raros en comparación con los desastres causados por el hombre. Estos últimos son hechos provocados claramente, o al menos de forma plausible, por nuestras propias acciones, por nuestras manipulaciones de la naturaleza, o la fabricación de maquinaria peligrosa y la experimentación con complicados procesos biológicos, o nuestra afición a la velocidad y al motor de combustión interna, nuestro gusto por el confort y la conveniencia a pesar de los costes terribles que supone, aunque no sean inmediatamente evidentes. Todavía se producen terremotos y huracanes, pero los edificios han sido construidos para resistirlos. Cuando mueren personas en un terremoto normalmente se da la culpa a los promotores, a los constructores o incluso a los propios residentes. La mayoría de personas que mueren actualmente en avalanchas, desprendimientos de rocas o tormentas no son víctimas inocentes y desprevenidas, sino aventureros o deportistas que han salido a buscar la excitación del peligro. Tal vez se pueda dudar si las tragedias resultantes encajan en el problema del mal, pero en todo caso la respuesta de San Agustín al tradicional problema resulta harto convincente hoy en día.

La concepción del sufrimiento como castigo no se limita, sin duda, a los desastres originados por el hombre. En 1755, los filósofos de la Ilustración europea se enfrentaron a un acto de Dios particularmente cruel y paradójico: un terremoto en Lisboa, Portugal, que mató a miles de creyentes, muchos de ellos mujeres y niños, cuando se hallaban en la iglesia el domingo por la mañana. Esta terrible pérdida de vidas inocentes volvió a poner sobre la mesa de forma particularmente incisiva el problema del mal, y ninguna culpa nuestra por muy grande

que fuera parecía suficiente para explicar, y mucho menos para justificar, este terrible desastre natural. Tal vez valga la pena observar que un desastre similar, el gran incendio de Tenmei, devastó Kyoto en 1788 y causó un número muy superior de muertos. Pero los japoneses, que no estaban comprometidos con ningún Dios omnisciente, omnipotente y bueno, sino con una firme creencia en el destino, respondieron de forma muy distinta. En pocas palabras, se limitaron a reconstruir la ciudad —como habían hecho ya varias veces antes—, con notable confianza y eficiencia.

La explicación del mal por el libre albedrío parece pasar por alto una distinción esencial que sólo alguien obsesionado por la depravación humana podría ignorar. Hay males que son ciertamente el resultado de nuestras acciones, de forma directa o indirecta. Pero también hay males que no parecen atribuibles, ni siquiera remotamente, a nuestras acciones o intenciones. Parece incuestionable que no pueden interpretarse como castigos. Pero eso es precisamente lo que siguen haciendo nuestra metafísica y nuestras prácticas sociales. Culpar a la víctima no es sólo un aspecto perverso de nuestra cultura y nuestro sistema legal actual. Es una antigua doctrina metafísica y teológica que aún conserva su popularidad.

Buena parte de la historia hebrea y de la llamada culpa judía se basa en la doctrina de que las desgracias son culpa de uno. El sufrimiento, en consecuencia, es un castigo. Tiene por lo tanto un significado. Es una idea familiar: mejor culparse a uno mismo antes que reconocer que tal vez el sufrimiento no tenga sentido. El hecho problemático de que los castigos de Dios parecen visitar no sólo a los culpables, sino también a los inocentes debe explicarse, pues, a partir de la idea —común a muchas culturas, incluidas las tribus del Antiguo Testamento— de que la justicia no se agota en el individuo, sino que se extiende a la familia, a la tribu, a la sociedad en su conjunto. Ciudades enteras son destruidas por Dios, aunque una simple consideración demográfica indicaría que entre los habitantes de Sodoma y Gomorra había niños inocentes que no se habían entregado aún a los pecados de sus mayores. La idea de que sólo el *individuo* puede ser castigado por sus acciones sigue siendo una rareza en el mundo, por más valioso que nos parezca a nosotros este principio. La cruda realidad es que incluso en nuestra sociedad hay inocentes que pagan por los crímenes de sus padres, de sus vecinos o de sus líderes políticos.[12]

12. La actual regulación de la responsabilidad civil comparte esta antigua noción de la responsabilidad colectiva. Castigar a un inocente puede resultarnos una idea particularmente intolerable en cuestiones de derecho penal (igual que la culpa por mera asociación), pero en el campo de la responsabilidad civil y los procedimientos civiles, el castigo explícito del inocente recibe simplemente otro nombre: responsabilidad objetiva. En realidad, no es más que otra forma de castigar a una persona u organización por el mero hecho de estar asociada o vinculada de algún modo con la persona que ha cometido un acto punible. Cuando el asociado tiene «buenos bolsillos», esta injusta práctica de castigar al inocente puede llegar a ser muy lucrativa. Huber, *op. cit.*, especialmente pág. 98 y sigs.

Ni siquiera el Antiguo Testamento suscribe de forma inequívoca esta radical respuesta al problema. Consideremos el relato de sufrimiento injustificado más inquietante en la tradición judeocristiana, el problema (la «prueba») de Job. El Dios de Job no destaca tanto por su misterio como por su malicia. En cualquier caso, es claramente injusto desde cualquier perspectiva razonable, sea humana o divina. Job era completamente inocente. En realidad, esa inocencia es la premisa del relato, sin la cual no habría problema, ni dilema, ni prueba de fe. Causar sufrimiento a un hombre bueno para demostrar una tesis o poner a prueba su paciencia no es, en ningún sentido civilizado, un acto de justicia. No importa si al final de la historia se le devuelve todo lo que se le había quitado. La justicia no se agota en la compensación. El dolor de perder a la propia familia no se ve compensado por la alegría de encontrarla otra vez y, mucho menos, por su sustitución por otra familia. El sufrimiento de una larga enfermedad no se compensa ni puede compensarse con la recuperación. Pero lo que realmente plantea el problema del mal no es tanto la cuestión de la voluntad de Dios o la adecuación de la compensación, sino la reacción del propio Job ante su sufrimiento. Se han escrito millones de páginas sobre la «paciencia» de Job, y sobre cómo (o si) pasó la prueba de fe. Pero incluso una mirada superficial al relato de Job revela un personaje que fue todo menos paciente o impermeable a la duda. Job estaba indignado. Estaba resentido. No aceptaba su sufrimiento y no lo consideraba justo.[13] Sabía que era inocente, y nosotros también.

La intención de San Agustín era que nos hiciéramos responsables de nuestros propios defectos y fracasos. No hay nada en esta positiva actitud existencialista que exija una creencia en un Dios todopoderoso. Es innegable que nosotros mismos causamos mucho sufrimiento humano, aunque sólo sea con nuestras exorbitantes expectativas y estilos de vida. A decir verdad, muchas veces podemos reconocer en nuestras desgracias un merecido castigo o una venganza diferida por el sufrimiento que hemos causado a otros. La noción surasiática de karma, más allá de

13. C. G. Jung, «Job», en J. Singer (comp.), *The Portable Jung*, Nueva York, Viking, 1989; véase también John T. Wilcox, *The Bitterness of Job*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1989; y Bruce Zuckerman, *Job the Silent*, Oxford, Oxford University Press, 1991, que trata el libro como una parodia.

cualesquiera otras connotaciones metafísicas que pueda implicar, significa también el reconocimiento de que nuestro sufrimiento en la vida es en parte el resultado de nuestras acciones pasadas. En realidad, esta severa concepción de la justicia está detrás de algunos de los relatos más populares en todas las sociedades.

También reconocemos una severa concepción de la justicia en el sufrimiento de sociedades enteras, especialmente en los tiempos posteriores a una guerra. Sartre resumió explícitamente esta dura concepción de la responsabilidad extendida cuando, en plena Segunda Guerra Mundial y durante la ocupación nazi de París, declaró que «todos tenemos la guerra que nos merecemos». No hace falta remitirnos a la idea del pecado original para comprender esta idea. Basta con considerar que no somos nunca observadores pasivos de una vida que nos pasa por delante. Participamos activamente y somos responsables de ella.

Pero la autoincriminación tiene sus límites. Un ejemplo odioso de nuestra excesiva tendencia a culparnos a nosotros mismos es nuestra actitud ante la enfermedad. En lugar de ver las patologías y los trastornos corporales como algo natural e inevitable para todos, tendemos a vincular la enfermedad con la culpa. Al menos, lo hacemos en relación con las enfermedades de las demás personas. Cuando se ponen enfermos, les damos la culpa por no cuidar mejor su salud. O les culpamos por su actitud, su estilo de vida o su dieta. Esto es especialmente cierto en el caso de la más aterradora de las enfermedades: el cáncer. En su libro más personal y tal vez más profundo, *La enfermedad y sus metáforas*, Susan Sontag se lamenta con razón de nuestra tendencia medieval a interpretar toda enfermedad como un signo, un castigo, un escarmiento. Nos negamos a creer que la gente simplemente se pone enferma, excepto cuando se trata de nosotros.

Algunas desgracias son el resultado de nuestra falta de previsión, de nuestro descuido u otras formas de negligencia, pero hay otras que no. Éstas ocurren a pesar de todas nuestras buenas intenciones, de todos los cuidados o precauciones razonables que hayamos podido tomar. Sabemos que una vacuna capaz de prevenir una enfermedad horrible en millones de personas tendrá previsiblemente algún efecto terrible sobre algunas de ellas, pero no podemos saber por adelantado quiénes serán esas personas. Tales calamidades son trágicas en el sentido clásico; no hay razón suficiente para que ocurran, ninguna justificación racional o adecuada, y, sin embargo, nadie es culpable. En lugar de culparnos cruelmente a nosotros mismos, ¿por qué no podemos dejar la cuestión simplemente ahí?

El significado de la tragedia

Hace algunos años, la madre de un niño que había perdido a sus dos mejores amigos en un trágico accidente trató de ayudar a su hijo a encontrar algún sentido en todo ello. La madre relató sus esfuerzos en una popular revista, y concluía diciendo: «No creo que las tragedias ocurran por ningún motivo, pero, y con ello me hago eco de sus [de su hijo] palabras, si las personas aprendieran a valorarse más unas a otras y a apreciar lo preciosa que es la vida, tal vez sacaríamos algo bueno de un hecho tan horrible». Palabras sabias y modestas, tras lo cual terminaba diciendo: «En último término, las meditaciones de un niño de nueve años que intenta encontrar una razón en todo esto son las meditaciones de todos nosotros».[14] Aquellos que prefieren buscar una «respuesta» a la desgracia, o reducirla a una cuestión de culpas, carecen de esta sabiduría.

Tales reflexiones contienen una respuesta que hace justicia tanto a la vida como a la desgracia. No niega el sufrimiento ni tampoco se recrea en él. Uno puede muy bien decir: la vida no es justa. Hasta ahí, el sentido trágico de la vida no es más que un simple reconocimiento de lo evidente. Pero esto no quiere decir que la vida no tenga sentido, ni tampoco pretende justificar que nos obsesionemos con las tragedias de la vida hasta el punto de excluir sus privilegios y sus dones. Nietzsche encontró un buen equilibrio entre su propia sensibilidad hacia la tragedia vital y una alegría sin reservas (aunque en este punto no siempre resulta convincente), y Unamuno hizo en buena medida lo mismo en su propia vida. Optamos demasiadas veces por el victimismo o el cinismo, los productos de nuestra hiperactiva facultad de identificar culpables y de nuestra exagerada percepción de nuestros propios derechos. O nos refugiamos en el pesimismo. (Si esperamos lo peor, ¿qué puede ocurrir de malo?) Pero hay mejores formas de contemplar la vida.

La gratitud es una de estas formas. Otra es tener un buen sentido del humor. La espiritualidad en su mejor versión es una combinación de gratitud y humor, una pizca del heroísmo de pega de la confrontación camusiana con el Absurdo y un compromiso apasionado con los detalles y las personas que forman parte de nuestras vidas. Lo importante es no rechazar la tragedia, sino integrarla como una parte esencial de la vida que amamos y por la que deberíamos estar agradecidos. No estoy hablando de ningún cuento para niños. Otra cosa es que haya gente cuya vida es tan pobre, oprimida y llena de sufrimiento que nadie puede

14. Jane Brooks, «Pondering an Act of God», *Newsweek*, «My Turn», 29 de abril de 1991, pág. 10.

esperar razonablemente de ellos que estén ni agradecidos ni a gusto. Pero el hecho sorprendente es que mucha de esta gente sigue estándolo. Si adoptamos una perspectiva de este tipo, el sufrimiento tiene sentido porque la vida lo tiene y, lo que es tal vez más importante, no tenemos derecho a exigirle nada al mundo.

CAPÍTULO 6

La espiritualidad, el destino y el fatalismo

¡Oh, tejedor hacendoso! ¡Oculto tejedor! ¡Detente! ¡Una palabra! ¿De dónde sale la tela?

MELVILLE, *Moby Dick*

El problema de la vida (pensará el novelista) es lo amorfa que resulta, su ridícula fluidez. Mírala: con escaso argumento, casi sin tema, sentimental e inevitablemente trillada. El diálogo es flojo, o por lo menos violentamente desigual. Los giros son o predecibles o efectistas. Y siempre hay el mismo comienzo; y el mismo final.

MARTIN AMIS, *Experiencia*

Durante miles de años y en muy diversas culturas la espiritualidad ha estado estrechamente relacionada con el fatalismo, es decir, con la aguda conciencia de que nuestras vidas no están bajo nuestro control y de que todo cuanto ocurre, en algún sentido difícil de precisar, *debe* ocurrir. El fatalismo va típicamente asociado y a menudo se confunde con la idea del destino, y no hay duda de que existe una afinidad natural entre ambos conceptos. Pero el destino y el fatalismo son nociones distintas. El primero se refiere a algún tipo de «instancia» que determina lo que debe suceder. El fatalismo, en cambio, es una idea más abstracta, y sólo afirma que hay (algunos) eventos que no podrían haber sido distintos de como han sido, haya o no intervención o responsabilidad por parte de alguna instancia. Ambas nociones tratan de dar sentido al mundo, de verlo como una manifestación de un cierto orden, como algo más que el resultado del mero azar o de la necesidad causal. Ambos conceptos se mueven en un terreno naturalmente próximo al de la espiritualidad.

Sin embargo, el destino y el fatalismo han perdido todo su prestigio. Típicamente se considera que el destino no es más que un residuo primitivo de pueblos aterrorizados ante las calamidades naturales del mundo, que desde su completa ignorancia científica pretendían convertir lo inexplicable en algo que pudieran comprender, a saber, su propia personalidad. La mayoría de los pensadores modernos rechazan esta personificación del mundo, que a menudo se traduce en uno o varios dioses. Vale la pena señalar que muchos teólogos cristianos han criticado también la noción de destino, a pesar de su evidente proximidad con la voluntad divina. El destino se identifica con el paganismo, no con la tradición judeocristiana. Así, se acostumbra a sostener que el destino (y el fatalismo) niega lo más humano que tenemos, a saber, el don divino de la libertad.

El fatalismo es habitualmente desechado como error lógico. En su versión más cruda, el argumento es que el fatalismo es una tesis trivial: lo que será será (o, tal como canta Doris Day, *qué será, será*),[1] lo cual parece inmediatamente una tautología y, por lo tanto, una trivialidad. Pero el fatalismo no se limita a decir que lo que ha ocurrido ha ocurrido. Insiste en que *tenía* que ocurrir. A esto se responde diciendo que el fatalismo confunde modalidades e infiere falazmente lo que *debe* ser el caso a partir de lo que meramente ha sido el caso. Pero el fatalismo no es sólo una mala inferencia a partir de lo que ha ocurrido, ni tampoco una mera racionalización. Supone un punto de vista que se niega a aceptar la idea de que ciertas cosas «ocurren porque ocurren». En otras palabras, es un rechazo del azar ciego. Una acusación mucho más sofisticada es que el fatalismo confunde pasado y futuro, y pone los eventos futuros en el mismo plano que los pasados, cuya ocurrencia realmente no puede alterarse.[2] Pero esta crítica tiende a ignorar el hecho de que, para el fatalista, la necesidad de (algunos) eventos futuros es muy distinta de la (innegable) necesidad de los hechos pasados.

A veces se confunde simplemente el fatalismo con la noción de destino, y ambos se identifican con el poder (habitualmente perverso) de los dioses o de las parcas. Pero incluso cuando evita este antropomorfismo acostumbra a verse identificado con fuerzas misteriosas y un animismo primitivo. Así, Dan Dennett rechaza el fatalismo (en un libro

1. En la segunda versión de Alfred Hitchcock de *El hombre que sabía demasiado* (1956). La canción ganó un premio de la Academia aquel año. La frase, sin duda, no es ninguna tautología, sino una declaración de fatalismo minimalista.

2. Mark H. Bernstein, *Fatalism*, Lincoln, Nebraska, 1992.

sorprendentemente entretenido dedicado al tema de la libertad) por «misterioso y supersticioso».[3] Para Dennett, el fatalismo es uno de esos «cuentos del hombre del saco», como la dramática pero ridícula idea de que la «vida es una cárcel», o que hay un neurocirujano que juega con nuestros cerebros, o que estamos bajo la sugestión de un hipnotizador o que un marionetista mueve nuestros hilos.[4] Por este motivo el fatalismo no le parece nada recomendable, aparte de su «poder para crear efectos siniestros en literatura».[5]

Sin embargo, nuestra inquietud ante las diferentes formas de fatalismo tiene que ver en último término con su aparente incompatibilidad con la libertad y la responsabilidad. Según Dennett, la idea del fatalismo sería que «ningún agente puede hacer nada sobre nada», una generalización exagerada para que suene absurdo. Confieso que he rechazado el fatalismo durante la mayor parte de mi vida adulta por esta misma razón: hay demasiadas personas que usan el fatalismo como excusa para no hacer nada. El hecho de que el fatalismo sea una tesis acientífica puede haber añadido argumentos, pero no era el motivo por el que me negaba a considerarlo seriamente. Como existencialista, considero que uno de los mensajes más importantes que debe transmitir la filosofía es la importancia de la libertad y la responsabilidad individual, no por una cuestión metafísica, sino como una necesidad práctica. Cuando la gente apela al destino o al fatalismo a menudo abandona sus responsabilidades y se niega a adoptar resoluciones. El destino y el fatalismo proporcionan pues una excusa conveniente para lo que Jean-Paul Sartre llama «mala fe»: negarse a actuar y a adoptar responsabilidades, y racionalizar este rechazo con una apelación a dudosas circunstancias externas.[6]

Por mi parte deploro la mentalidad que busca tales excusas abstractas para esconder sus fracasos personales. Pero también he llegado a la conclusión de que hay un segundo mensaje igualmente importante que debe transmitir la filosofía, y que es la conciencia de que el control de nuestras vidas no está enteramente en nuestras manos, que hay fuerzas mucho más poderosas que nosotros que determinan nuestro destino.

3. Daniel Dennett, *Elbow Room*, Cambridge, M.I.T. Press, 1984, pág. 104 (trad. cast.: *La libertad de acción*, Barcelona, Gedisa, 2000).

4. *Ibid.*, pág. 123.

5. *Ibid.*, pág. 104.

6. Podemos imaginar que Sartre le respondería también al que fue su amigo durante un tiempo, Albert Camus, que su concepción del Absurdo no es más que otra versión del fatalismo.

Esto es algo de lo que comencé a darme cuenta a través de la lectura de Hegel. Este segundo mensaje no cancela el primero, sino que lo complementa. La libertad, la responsabilidad y la aceptación del propio destino van de la mano y en muchos sentidos dependen entre sí. Incluso Sartre insiste en que no somos estrictamente responsables de las situaciones en las que nos encontramos, y no somos libres para cambiar unas circunstancias que a la vez nos coaccionan y nos dejan libres para actuar. («No soy "libre" para escapar al destino de mi clase, ni al de mi país, ni al de mi familia, ni siquiera para conseguir por mí mismo el poder o la fortuna o para hacer realidad los deseos o los hábitos que me son más caros.»)[7] Resignarse al propio destino no significa necesariamente renunciar a la libertad o a la responsabilidad. El destino [*fate*] y el fatalismo, especialmente cuando son interpretados como *destino* [*destiny*],* han demostrado estar entre los estímulos más poderosos que han animado a las grandes (y no tan grandes) figuras de la historia.

El destino y el fatalismo pueden parecer nociones primitivas y científicamente inaceptables para los filósofos y los científicos, pero, como ocurre tantas veces, la sofisticación filosófica parece señalar en este caso en dirección contraria al sentido común. La forma más corriente de racionalizar lo que ocurre es concluir que es tal como tenía que ocurrir, o, si se adopta un giro explícitamente teológico, que es la voluntad de Dios. (No me parece que el intento de divorciar la providencia divina del fatalismo tenga ningún mérito desde el punto de vista filosófico o teológico, como tampoco lo tiene la idea de que el fatalismo es incompatible con el libre albedrío. Lo que induce a los teólogos cristianos a defender estas tesis es su interés por separar el cristianismo de sistemas de creencias más «primitivos», con lo que presuponen que el fatalismo es en sí mismo un sistema de creencias primitivo.) Sostengan o no alguna teoría filosófica al respecto (en la mayoría de los casos, por supuesto, no es así), la mayoría de personas considera que el fatalismo y al menos algunas versiones del destino son nociones con sentido que enriquecen más que degradan sus experiencias y sus vidas. Con esto no pretendo negar que el destino, en los términos en los que se plantea en nuestros días, sirva demasiadas veces como excusa para la falta de esfuerzo. En este sentido, Vladimir Nabokov tuvo un gran acierto al llamarlo «McFate»,

7. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Nueva York, Philosophical Library, 1956 (trad. cast.: *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1989).

* Tanto *fate* como *destiny* se traducen habitualmente como «destino», aunque el primero tiene un sentido más negativo que el segundo. (*N. del t.*)

una idea con mucho marketing y mínimo alimento espiritual.[8] Sin embargo, en este caso se trata de una comida basura intelectual que goza de un pedigrí antiguo y distinguido.

Insisto una vez más, tal como he estado haciendo a lo largo de todo este libro, en que tal perspectiva no debería interpretarse en el sentido de que deberíamos permanecer meramente pasivos, o resignarnos a nuestros destinos, o permitir que las corrientes de la historia nos arrastren consigo, sin reflexión, ni crítica, ni resistencia alguna. En este sentido, la espiritualidad sigue siendo inseparable del libre albedrío y de la capacidad para decidir, tanto como del destino y del fatalismo. Tal vez la reverencia propia de la espiritualidad resida antes que nada en el reconocimiento por nuestra parte de poderes más grandes y valores más elevados que los nuestros. Pero también implica nuestra voluntad de *actuar* de acuerdo con estos valores superiores. Tal vez el erotismo de la espiritualidad comience por la incertidumbre, pero sólo es posible en la medida en que exigimos e imponemos algún orden en nuestras vidas. Tal vez la confianza de la espiritualidad incluya una fe en que las cosas saldrán bien, pero también implica la resolución de hacer que sea así. La espiritualidad es fatalismo y activismo al mismo tiempo, y nunca lo uno sin lo otro.

Dar sentido al fatalismo

> El Dedo Que Se Mueve escribe y, habiendo escrito,
> sigue adelante: ni toda tu piedad ni tu genio
> habrán de desviarlo o cancelar la mitad de una línea,
> ni borrarán todas tus lágrimas una sola palabra.
>
> Omar Khayyám, *Rubaiyyat*

En el mundo antiguo, el destino presuponía típicamente algún agente. El destino, como en general otras formas de espiritualidad, supone en este sentido la personificación del mundo, una concepción que le atribuye planes e intenciones además del orden causal natural. Así, el destino aparece frecuentemente personificado y tratado como un agente: el Destino. De ahí proviene el nombre de las moiras* (descritas como

8. En su *Lolita*, Nueva York, Pantheon, 1956 (trad. cast.: *Lolita*, Barcelona, Anagrama, 2001).

* En inglés *fate* y *fates*. En castellano el nombre no es el mismo porque «destino» viene del latín y «moiras» del griego, aunque efectivamente deriva de *moira* o destino. (*N. del t.*)

musas) a las que se referían los griegos de la última época y también los romanos. Los primeros griegos interpretaban el destino como una fuerza unificada, distinta de los dioses. En Homero, por ejemplo, ni siquiera los dioses —incluido el poderoso Zeus— podían contravenir el destino.

Sin duda, hay algo reconfortante en la idea de que el mundo está controlado por espíritus antropomórficos. Incluso las catástrofes resultan de algún modo más tolerables si pueden ser atribuidas a un dios celoso o al malvado Mali. Las desgracias originadas por los caprichos perversos y los celos de los dioses y las diosas eran por lo menos comprensibles. Podemos entender los terremotos y los tifones en la medida en que son el producto del enfado de una divinidad. La destrucción de un templo tiene sentido si se percibe como la furia de un Dios a quien hemos dejado de rendir culto.

Nosotros, personas modernas y científicamente avanzadas, podemos prescindir cómodamente de todo este pintoresco cuadro de supersticiones y despropósitos. Pero la idea de destino no tiene por qué ser tan simple. Los filósofos antiguos estaban obsesionados con la idea de que no controlamos nuestras vidas.[9] Sin duda, tomamos nuestras decisiones diarias y aparentemente «escogemos» hacer esto o aquello, pero dentro del cuadro general de las cosas estas decisiones están, de un modo u otro, ya determinadas por adelantado o cuando menos estrechamente circunscritas. Spinoza dice en una de sus cartas que si una piedra lanzada en el aire fuera consciente, creería que estaba volando por su propia y libre voluntad.[10] En *Matadero cinco*, Kurt Vonnegut hace que sus trafalmadorianos nos digan (a través de su héroe, Billy Pilgrim) que habían hecho inventario de cientos de civilizaciones en otros tantos planetas, y que sólo en la Tierra habían encontrado criaturas que creyeran en el «libre albedrío».[11] Pero incluso los más libertarios acabamos por reconocer que nuestro destino está en manos distintas de las nuestras. En el amor, encontramos irresistible la idea del destino. («Estábamos hechos el uno para el otro.»)[12] En economía, nos resulta difícil

9. Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Nueva York, Cambridge, 1986 (trad. cast.: *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995).

10. Citado en Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*.

11. Kurt Vonnegut, *Slaughterhouse Five*, Nueva York, Dell, 1969 (trad. cast.: *Matadero cinco*, Barcelona, Anagrama, 1987).

12. Las medias criaturas alejadas de su amado de Aristófanes tienen un sentido metafórico. El hecho de ser dos mitades de un todo previo da un sentido literal a toda la imaginería del «estar destinados» o del «hechos para». Platón, *Symposium*, Indianápolis, Hackett, 1989, pág. 25 y sigs. (trad. cast.: *El banquete*, Madrid, Alianza, 1997).

sustraernos a la famosa metáfora de Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, la «mano invisible» que asegura la prosperidad a pesar de los estrechos intereses de una sociedad empresarial.[13] En biología, todos menos unos pocos evolucionistas coherentes tienden a adoptar una perspectiva de progreso, de finalismo, cuando hablan, por ejemplo, de la «función» de esta o aquella adaptación para la supervivencia de una especie.[14]

Tomamos decisiones, sin duda, y tal vez nos hacemos responsables de ellas. Pero también somos conscientes de un destino más amplio, sentimos que no podemos escapar a nuestro destino. Nos vemos arrastrados por fuerzas globales, por la economía mundial, por la política internacional, por la dinámica ecológica de nuestro planeta y por fuerzas locales más fáciles de identificar (las políticas universitarias y departamentales, la amenaza del crimen y la violencia, la omnipresente cultura popular, la personalidad de nuestros vecinos). La descripción que hace Hegel del *Zeitgeist* y su convencimiento de la relativa insignificancia del individuo recoge esta humilde perspectiva tan bien como lo haría Tolstoi unas décadas más tarde en *Guerra y paz*. Nuestras vidas y fortunas son en gran medida el resultado no sólo de nuestro carácter, sino más en general del carácter de la cultura y la época en las que vivimos. Pensemos lo que pensemos acerca de la célebre cuestión del libre albedrío, es innegable que somos rehenes del destino en este sentido más amplio y a la vez más modesto. No somos los únicos autores de nuestras vidas ni de sus circunstancias y, sin negar la intervención del azar —y la mera suerte (buena o mala)—, nuestros futuros están en buena medida marcados ante nosotros. Sean cuales sean nuestras pretensiones libertarias o existencialistas, no somos nosotros quienes creamos nuestras circunstancias, sino que nos encontramos inmersos en ellas y debemos adaptarnos.

13. Robert Nozick nos ofrece todo un catálogo de explicaciones del tipo «mano invisible» en su *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974, págs. 20-21 (trad. cast.: *Anarquía, estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990).

14. Pero incluso las interpretaciones más estrictas de la teoría evolucionista, en términos de mutaciones azarosas, selección natural, etc., remiten a patrones de emergencia del tipo «mano invisible». J. Crow y M. Kimura, *An Introduction to Population Genetics Theory*, Nueva York, Harper and Row, 1970.

El destino como carácter

> Miniver Cheevy, nacido demasiado tarde,
> Se rascó la cabeza y continuó pensando.
> Miniver tosió, y lo llamó destino,
> Y continuó bebiendo.
>
> E. A. Robinson, «Miniver Cheevy»

> El carácter de un hombre es su destino (*daimon*).
>
> Charles Kahn, *Heraclitus*, fragmento n° 104

¿Cómo podemos conservar lo que nos atrae del destino y el fatalismo sin caer en su antropomorfismo y su misterio? Hay una forma de hacerlo que se remonta a la Antigüedad. El filósofo griego Heráclito interpretó el destino como *carácter*. Para dar sentido al destino y al fatalismo no hace falta desarrollar ninguna fantástica técnica filosófica ni ninguna caprichosa maquinaria metafísica (y los debates sobre el destino y el fatalismo acostumbran a estar llenos de tal imaginería mecánica). La idea de que es muy probable que alguien se comporte de tal o cual manera corresponde perfectamente al sentido común y sólo es rechazada por aquellos que tienen un sentido tan exagerado de su libre albedrío (o tienen tan pocos escrúpulos en su búsqueda del éxito de ventas en el mercado de la autoayuda) que están dispuestos a sostener la idea poco plausible de que podemos hacer cualquier cosa que nos propongamos, si nos esforzamos lo bastante por hacerlo. Así pues, el concepto de destino tiene un sentido perfectamente natural e inteligible, entendido como carácter.

Esta idea se hace más evidente que nunca en la entretenida y ligeramente traumática experiencia de asistir a una reunión de alumnos del instituto. Lo más sorprendente es lo *poco* que han cambiado los propios compañeros de clase después de diez, veinte o incluso cuarenta años. Algunos de ellos habrán sufrido alguna grave enfermedad o algún trauma personal, y la mayoría mostrará las arrugas, los quilos de más y (en el caso de los hombres) las entradas que vienen naturalmente con los años. Pero la mayoría se mantienen asombrosamente iguales. La primera metáfora que viene a la cabeza, no por trillada menos profunda filosóficamente, es la de un brote nuevo en un árbol. Su forma básica, su carácter, están determinados por adelantado. Todo lo demás son detalles contingentes. Todos recordamos que uno de nuestros compañeros estaba

destinado a ser presidente. Por supuesto, no todos los que comparten tal destino en los miles de institutos de Estados Unidos pueden llegar realmente a presidentes, pero la mayoría de las veces el compañero en cuestión resultará ser presidente de algo, estará en alguna posición de liderazgo. También recordamos que alguno de los compañeros estaba destinado a la cárcel. Y ciertamente lo más probable es que este compañero (y más raramente esta compañera) no aparezca, por encontrarse atrapado en algún compromiso a largo plazo.

Consideremos algunos ejemplos: 1) un niño revoltoso se convierte primero en un gamberro, luego en un delincuente juvenil y después en un criminal empedernido. Los vecinos y los familiares (más o menos distantes) le señalan diciendo: «Te lo dije». 2) Un niño aficionado a la oratoria se convierte en un portavoz público y más adelante en un influyente diplomático. No es ninguna sorpresa, por más que tuviera que superar considerables obstáculos en su camino hacia el éxito. (Los amigos y vecinos dicen: «Siempre lo supe».) 3) Un hombre que nunca presta demasiada atención a lo que hace sufre un accidente después de años de conducción irresponsable. No es sólo mala suerte. Todos aquellos que le conocen dicen: «Tenía que ocurrir». No hace falta recurrir a fuerzas misteriosas ni a figuras sobrenaturales para hablar razonablemente sobre el destino.

Debería distinguirse el fatalismo de lo que los filósofos llaman determinismo. El fatalismo insiste únicamente en la necesidad, *con independencia de cuáles sean sus causas*. El determinismo, en cambio, insiste en que los procesos causales previos bastan para explicar cualquier situación, pero no atribuye ningún significado especial al modo en que se desarrollan los acontecimientos. El ejemplo típico de fatalismo es el caso de Edipo, que estaba condenado a matar a su padre y casarse con su madre a pesar de todo lo que él (o sus padres) pudieran hacer para evitarlo. Hay muchas moralejas y rompecabezas filosóficos que extraer de este viejo relato, pero la única idea relevante aquí es que el *qué* del destino no tiene por qué estar vinculado a ningún *cómo*.

Esto no significa que el determinismo sea falso. Alguien podría responder (razonablemente) que debe haber *alguna* cadena de causas y eventos que lleve a las trágicas circunstancias de Edipo. ¿Podemos imaginar que Edipo esquivara la maldición, que dejara pasar a su padre Layo y se mantuviera en un plano meramente «platónico» con su madre? Por supuesto, pero entonces no habría demasiada historia que contar. ¿Podrían haber ido de otro modo las cosas en nuestros tres ejemplos anteriores? Sin duda. Pero cuando la gente habla de destino no se refiere a

una necesidad causal. Trata de encajar lo que ha ocurrido en una narración más amplia que le dé sentido.

Lo que interesa al científico no es la principal preocupación del fatalista. Así, el niño gamberro que termina con una larga condena en prisión tiene probablemente una infame biografía, pero para aquellos que «lo habían dicho» lo importante es que *así* es como iba a terminar. (Del mismo modo, las circunstancias intermedias en la vida del diplomático son, desde el punto de vista del fatalista, meramente secundarias.)

Las familias y las culturas tienen carácter, igual que los individuos. Esta idea no deja de ser cierta por más políticamente incorrecta que se haya vuelto. De nuevo, esto no significa que el resultado sea inevitable (como tampoco, por cierto, ajeno a la propia voluntad). Alemania bien podría haber girado la espalda al antisemitismo ampliamente extendido entonces en Europa y habérselas arreglado para reflotar el marco alemán y la República de Weimar, y no haber elegido, haber echado del poder o haber ignorado por completo a Hitler. Pero no lo hizo, y aquellos que a la vista de la historia hablan de Hitler o de la guerra como el destino de Alemania no tienen un discurso necesariamente racista o absurdo. (Los historiadores japoneses llegan a conclusiones muy parecidas en relación con la historia de Japón en el siglo XX. No es improbable que algún día nos llegue a nosotros el turno.)

Cuando miramos atrás (como hace mucha gente hoy) y reconstruimos los pasos del ascenso del hombre y de la civilización, y volvemos a considerar si no la idea de una naturaleza humana, sí la de un progreso humano, no hay duda de que sentimos (y siempre hemos sentido) cierta fascinación por el destino de la humanidad. En este terreno hay un amplio margen para la especulación y las diferencias de opinión, pero lo interesante es el proceso mismo. Si pensamos en el carácter de los seres humanos que han evolucionado, se han desarrollado y han impuesto su dominio en este planeta, el proceso parece tener cierto sentido (en realidad, mucho). No creo que nos espere ningún destino particular, ni la aniquilación ni el paraíso terrenal. De hecho, deberíamos poner en cuestión la idea misma de un destino que nos *espera*. Pero a pesar de los muchos destinos que uno pueda imaginarse, y por más que sean evitables (y no hay duda de que lo son), no deja de tener todo el sentido del mundo referirse a ellos como destino. Toda nuestra historia da sentido a lo que nos ocurrirá en el futuro.

El carácter como destino define una posición intermedia entre el determinismo y el azar. De hecho, algunos grandes filósofos (David Hume, John Stuart Mill) emplean la noción de carácter para dar respuesta al problema del libre albedrío/determinismo. (Un acto es libre si es el resultado del propio carácter, pero el carácter viene determinado por las circunstancias precedentes. Y del mismo modo que el carácter determina los actos futuros, éstos a su vez determinan el futuro carácter.) No hay duda de que el carácter puede ser cultivado, pero el abanico de opciones, aunque es teóricamente ilimitado (puedo imaginar que me voy volando a la Luna), está mucho más restringido en la práctica de lo que nos gusta pensar. Esforzarse por romper un simple hábito —un pequeño defecto de habla, un gesto espontáneo poco elegante, una forma extraña de andar, por no hablar del tabaco— puede resultar extraordinariamente difícil. Esforzarse por cambiar la propia personalidad, pasar de tímido a sociable, de cobarde a valiente, puede suponer un cambio completo en la propia vida, lo cual, retrospectivamente, acaba por constituir una parte esencial del propio carácter (en cuanto resolución o determinación).

El hecho de que el carácter se cultive durante un largo período de tiempo nos impide interpretar la cuestión de quiénes somos como una simple cuestión de azar, a pesar de las muchas coincidencias y contingencias que intervienen en la formación del carácter. Pero uno no puede decir en relación con el propio carácter, en el mismo sentido en que puede decirlo de su nacimiento o de sus orígenes nacionales, que simplemente ocurrió de ese modo, que no está en sus manos cambiarlo. Decir algo así («Soy un cobarde, o sea que no puedo hacer nada para cambiar») es el paradigma de lo que Sartre llamaba mala fe (*mauvaise foi*).[15] Pero, al mismo tiempo, no se puede ver el propio carácter exclusivamente como el resultado de las propias elecciones. Hacerlo sería, de hecho, negar la noción misma de carácter, que se define por poseer una inercia independiente de las elecciones. Como no hay duda de que el futuro de una persona deriva de su carácter, podemos aceptar como perfectamente inteligible esta extendida concepción del destino.

El destino y el tiempo

> Si uno vale depende del talento y si uno actúa depende de la persona; encontrar una oportunidad depende de llegar en el momento adecuado, y la vida y la muerte dependen del destino.
>
> XUNZI

15. Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, cap. 2.

Todos ellos son arquitectos del destino y trabajan entre estos muros de tiempo.

HENRY WADSWORTH LONGFELLOW, *The Builders*

Muere en el momento debido.

FRIEDRICH NIETZSCHE (que murió diez años tarde)

Al pensar en nuestra propia vida, resulta difícil no plantearse la siguiente pregunta personal: *¿cuánto tiempo voy a vivir?* No se trata de un interés estadístico sobre expectativas de vida («una media de 72,2 para los hombres saludables, no fumadores, cinco años más en el caso de las mujeres con las mismas características»). Tampoco es una pregunta práctica (por ejemplo, para calcular el tipo de seguro de vida que debemos contratar, o si iniciamos o no un proyecto literario de múltiples volúmenes). La pregunta *¿cuánto tiempo voy a vivir?* resulta particularmente grave, sin duda, para aquellos que tienen razones para pensar que su tiempo está especialmente limitado, como por ejemplo en el caso de enfermos de sida o de cáncer. Los soldados hablan con fatalismo de una «bala que lleva mi nombre escrito». En este punto no se alejan mucho de los héroes de la *Ilíada* y de su resignación al destino (algunas veces vaticinado, pero no siempre). La misma cuestión se nos plantea —en ocasiones de forma perentoria— a todos nosotros. Resulta difícil no pensar en términos de un determinado lapso de tiempo que nos ha sido asignado, lo que los chinos llaman *jie*. No hay duda de que hay gente que muere antes de hora, y en estos días muchas personas superan en varios o incluso en muchos años el tiempo de su vida útil. Pero el concepto de destino se aplica igual a estos casos. Es una parte esencial del relato de sus vidas, en el primer caso como tragedia, en el segundo como anticlímax.

Muchos de nosotros nos enfrentamos al doloroso descubrimiento de que debemos cuidar de nuestros padres. Es ésta una virtud china (*xiao*) que la mayoría de nosotros no habíamos contemplado antes. No escogimos a nuestros padres, tal vez hemos vivido mucho tiempo lejos de ellos, y tenemos poco que ver con su actual estado de salud. Pero sea cual sea nuestra relación, y por más difícil o inconveniente que sea la situación, nos encontramos ante un claro ejemplo de destino que no podemos rechazar. De nuevo se trata de una parte esencial del relato de nuestras vidas. Y también en este caso reducirlo al mero azar significa vaciarlo de sentido. Sin duda, estos relatos no son explicaciones científicas, ni tienen la intención de reemplazarlas. Pero a medio camino entre la necesidad causal y el ciego azar se abre ante nosotros la posibilidad de un sentido humano de carácter narrativo. ¿Por qué empeñarse en enfrentarlo con la ciencia?

Si pensamos en el antiguo mundo agrícola, no cuesta mucho imaginar por qué las nociones de destino y fatalismo se convirtieron en un ingrediente natural de la imaginación humana. Consideremos el carácter del tiempo en un entorno natural, los ciclos de las estaciones, las metamorfosis de los lepidópteros y los anfibios, la inevitabilidad del cambio en la naturaleza, los estadios del desarrollo humano, los sacramentos, los ciclos de la vida y de la muerte. Las antiguas concepciones del tiempo y de la existencia como una rueda o un círculo estaban razonablemente basadas en esta clase de testimonios, mucho antes de que la aritmética lineal del cristianismo y los complejos cálculos de Einstein aparecieran en el horizonte. En nuestro mundo urbanizado, crecientemente globalizado y virtual, donde a menudo no damos un paso fuera ni vemos el cielo durante días, resulta fácil perderlos de vista. El gran experimento mental de Nietzsche, el eterno retorno, se basa en una concepción de este tipo, abstraída e interiorizada como imperativo existencial.[16] El tiempo es circular, y el destino no es otra cosa que el paso del tiempo.

Nuestra percepción del tiempo (y no me refiero a lo que puedan pensar del tiempo los filósofos o los físicos) se construye alrededor de nuestros proyectos, nuestras aspiraciones, como por ejemplo terminar los estudios universitarios, la carrera de derecho, el internado o la residencia. Sólo secundariamente pensamos en términos de generaciones y en los ciclos suprapersonales de la vida y de la muerte. Pero si miramos más allá de los límites de la propia vida, debemos considerar también la sucesión de las generaciones, las épocas de la evolución, los grandes relatos en los que se insertan nuestras vidas. En este contexto resulta difícil no revisar nuestros propios relatos personales y contemplar nuestras vidas bajo la perspectiva de una especie de necesidad, lo cual es distinto de sostener que las circunstancias de nuestra vida (y de nuestra muerte) tienen una explicación causal.

Los chinos inscriben acertadamente el destino del individuo en el contexto de su época (*shi ming*, idea recogida también en el *Zeitgeist* de Hegel). Un rápido repaso a la extensa e impresionante historia china, con sus diversas épocas de Estados Guerreros y revoluciones constantes,

16. Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington, Indiana University Press, 1978.

deja claro que *cuándo* se nace tiene una influencia irresistible sobre la vida que vive uno. Pensemos tan sólo en el siglo XX: la revolución de Sun Yat-sen que dio origen a la República, la invasión japonesa de los años treinta, la revolución de Mao en los años cuarenta, los horrores del Gran Salto Adelante y la Revolución Cultural de los años cincuenta y sesenta. (La magnífica película de Zhang Yimou, *¡Vivir!*, traza el destino de una misma familia a lo largo de aquellos años tempestuosos y revela de forma brutal hasta qué punto la iniciativa personal viene coartada y marcada por necesidades superiores.) En tales circunstancias, resulta prácticamente imposible no pensar en la propia vida como algo constreñido y determinado por fuerzas muy superiores a uno mismo, por más que uno se rebele contra el destino o esté resuelto a seguir su propio camino. Tal como escribió (en el siglo IV a.C.) el controvertido filósofo confuciano Hsun Tse (Xunzi): «Encontrar una oportunidad depende de llegar en el momento adecuado».[17]

Pero incluso en las existencias considerablemente más estables y seguras que llevamos nosotros, se hace evidente la verdad del *shi ming* y de la noción más concreta de oportunidad (*jie*). Pensemos en la diferencia que existe entre lo que Tom Brokaw llama la gran generación que luchó (voluntariamente) en la Segunda Guerra Mundial y la generación que luchó (con amargura y resentimiento, sin sentido) en Vietnam. Luego pensemos en la actual generación de estudiantes universitarios, para quienes Vietnam es simple historia. Pensemos en las oportunidades de las que ha gozado mi generación (fácil acceso a plazas universitarias en lo que ha sido la mayor expansión de la educación superior desde Confucio, trabajo para toda la vida en empresas que ni siquiera sabían lo que era un recorte de plantilla) o en la estrecha ventana al éxito que ha proporcionado Internet a algunos afortunados emprendedores a finales de los noventa. Estar en el lugar adecuado en el momento adecuado es una noción del destino que todos reconocemos de vez en cuando, especialmente cuando es realmente importante. Lo mismo sucede con estar en el lugar equivocado en el momento equivocado. Más que servir como débil excusa para no hacer nada, el destino es, al contrario, el reconocimiento de una oportunidad para *hacer algo*.

En la antigua China, al igual que en la mayoría de las sociedades, nacer en medio de la riqueza y el privilegio o en condiciones duras y miserables se consideraba definitorio del propio destino. Sin duda, en la

17. Xunzi 103/28, en Lisa Raphals, «Fatalism, Fate and Strategem in Ancient China and Greece», en Shankman y Durrant (comps.), *Thinking Through Comparisons*, Albany, NY, SUNY Press, 2001.

antigua China (como en muchas otras sociedades) existían básicamente estos dos extremos y había escasa movilidad socioeconómica, de modo que la idea de que uno estaba condenado o escogido para una u otra vida parecía a la vez evidente y conducente a la estabilidad social.[18] Hoy en día, naturalmente, cualquier idea de este tipo suscita encendidas denuncias y resistencias políticas. La mayoría de los norteamericanos pertenecen a la inmensa y amorfa clase media. Insisten, a pesar de las abundantes pruebas en contra, en que son libres para hacerse ricos, y ya no consideramos la pobreza como algo inevitable, como pensaba la mayoría de la gente a finales del siglo XIX. Pero el precio de esta inestimable movilidad es en la mayoría de los casos una inmensa reserva de envidia y resentimiento, y también un peligroso sentimiento de satisfacción social. Todo esto se combina extrañamente con alegatos en favor de la caridad y recordatorios de que «todo lo debo a la gracia de Dios». Esta humilde y esencial conciencia ética es todo lo cerca que la mayoría de nosotros llegamos a estar de una aceptación del destino como asunción del «lugar» que nos corresponde en la vida.[19]

A menudo esperamos que las cosas salgan de una determinada manera. Tal vez sea un residuo de nuestra infancia más o menos segura, de los padres que nos protegían y nos hacían promesas, que nos servían y aseguraban que todo saldría bien, que nos excusaban y nos consolaban por nuestros fracasos con oportunas racionalizaciones. Cuando sufríamos como consecuencia de nuestros propios errores, la primera respuesta era: «Ya te lo dije», y cuando teníamos éxito, los elogios venían adornados siempre con un: «Sabía que podías hacerlo». El futuro parecía estar preparado para nosotros y, en cierta medida, asegurado. Terminamos por esperar que el universo fuera racional, y nunca hemos terminado de superar esta idea. Ésta era, naturalmente, la tesis de Freud sobre la religión en *El porvenir de una ilusión* y la noción que tenía Albert Camus del «Absurdo». Pero todos nos sentimos de este modo, al menos cuando nos ocurre algo malo. No podemos evitar preguntar *¿por qué yo?*, como si el universo nos debiera alguna respuesta. Sabemos que también deberíamos hacer tales preguntas cuando nos sucede algo extraordina-

18. Confucio es particularmente interesante e importante en este aspecto. Por un lado, era un serio reformador que insistía en la importancia del aprendizaje y el mérito como llaves del progreso y la mejora social. El destino de un hombre residía en su talento y su habilidad, no sólo en sus ancestros. Sin embargo, no era tan igualitarista como para cuestionar la necesidad de una jerarquía social.

19. «Todo lo debo a la gracia de Dios» es una de las muchas versiones del imaginativo recordatorio de la necesidad de tener en cuenta a los demás que ha terminado por conocerse como la «Regla de Oro». Puede encontrarse tanto en Confucio como en el budismo y en el Antiguo y el Nuevo Testamento.

riamente bueno. Ése es el motivo por el que la noción de destino y fatalismo nos resulta no sólo atractiva, sino prácticamente ineludible como expresión de una sensibilidad filosófica y humana.

De este modo, la noción de destino recupera su respetabilidad en nuestro mundo moderno, no como manifestación de agentes misteriosos ni de una necesidad inexplicable, sino como un aspecto esencial de los relatos a través de los cuales vivimos nuestras vidas. La espiritualidad naturalizada, de acuerdo con mi concepción, no es más que una narración de este tipo, y corresponde únicamente a esta extendida concepción del tiempo.

El destino y la suerte como dos modelos de conocimiento

> Que la suerte tenga forma de mujer esta noche.
>
> Frank Loesser, *Ellos y ellas*

La noción de destino resulta atractiva no porque elimine nuestro sentido de la responsabilidad, sino porque hace que el futuro —y por lo tanto nuestra responsabilidad— parezca más real. Es como si los propios nietos estuvieran ya esperando, como si uno hubiera conseguido ya el doctorado cuando es todavía estudiante de licenciatura, como si la salvación del mundo ya estuviera asegurada y de nosotros sólo dependiera encontrar los medios. La creencia en el destino equivale por lo tanto a un cierto tipo de optimismo, una forma de ver el futuro bajo un aspecto prometedor. (Naturalmente, el destino también puede concebirse como un tipo de pesimismo, a partir de la idea de un futuro aciago.)

En relación con el pasado, el destino es el gran relato en el que una decisión o un evento actual que de otro modo no tendría aparentemente ningún sentido puede adquirir una profunda significación. El destino es, en este sentido, un fenómeno *teleológico*, la adscripción de una finalidad *añadida* a la explicación causal de lo ocurrido. Aunque el destino se refiera al futuro, sólo puede reconocerse retrospectivamente. Así, una pareja puede decir en una primera cita maravillosa: «Estamos hechos el uno para el otro». Si eso es efectivamente cierto, o tal vez sólo un mal chiste, es algo que sólo se verá años más tarde. Actuamos en la ignorancia, pero siempre lo hacemos con un ojo puesto en el futuro y a la luz del pasado, dentro de un relato fatalista que da sentido a nuestras acciones.

El destino no es el único instrumento conceptual para esta búsqueda de sentido. Un concepto próximo que parece más adecuado para nuestra mentalidad científica actual es el de *suerte*. Pero es importante distinguir la suerte del destino. Aunque ambos conceptos tienden a ser confundidos, cuando se examinan más de cerca muestran significados que parecerían diametralmente opuestos. El destino, tal como hemos visto, es un tipo de explicación. La suerte se niega a dar ningún sentido ulterior al hecho. Ejemplos familiares son jugar a cara o cruz con una moneda, escoger un número o una carta de la baraja al azar, o tratar de ser el número siete en un concurso radiofónico de llamadas. *En la práctica* puede existir o no tal explicación ulterior, aunque un microanálisis detallado de la superficie y la distribución del peso de la moneda, el efecto exacto del giro, la distancia y la naturaleza de la superficie, podrían bastar para dar una completa explicación y una predicción correcta del resultado final de la tirada. Las monedas, a diferencia de los *quanta*, sí obedecen a leyes deterministas. Pero por lo que se refiere a cualquier intención de fondo, la posibilidad de una explicación queda excluida. Es la suerte la que determina que la moneda caiga de un lado o del otro. Es la suerte (buena o mala) la que determina quién gana o pierde la apuesta acerca de un resultado particular. Dentro del marco de referencia de la suerte, no hace falta ninguna explicación ulterior (esté o no disponible).[20]

Los problemas aparecen cuando generalizamos o extendemos esta idea más allá de los dominios bien definidos en los que tiene sentido hablar de suerte. A un nivel cotidiano que nos resulta familiar a todos, esto ocurre cuando se atribuye a la suerte (habitualmente a la mala suerte, por razones evidentes) algo que es claramente responsabilidad nuestra. A un nivel más profundo, ocurre cuando los fans de la física generalizan los problemáticos descubrimientos de la mecánica cuántica a la física en general, olvidando el hecho de que la mecánica newtoniana (es decir, la mecánica *real*) sigue gobernando la mayor parte del mundo en que vivimos. Tales generalizaciones también se producen a un nivel menos especializado cuando filósofos y personas con mentalidad laica sostienen que el mundo está basado en el azar. Los darwinistas contemporáneos, por ejemplo, sostienen (frente a aquellos que insisten en el «diseño inteligente») que la evolución avanza movida por un ciego azar.[21] Pero

20. «¿Es esto realmente un juego de azar?», dice el pobre perdedor en la partida de póquer de *My Little Chickadee*. El personaje de W. C. Fields responde: «No como lo juego yo».

21. Richard Dawkins, *The Blind Watchmaker*, Nueva York, Norton, 1996 (trad. cast.: *El relojero ciego*, Barcelona, RBA, 1993).

aceptar el darwinismo y rechazar el creacionismo no significa reducir todas las explicaciones al azar. La elección que se nos ofrece es bien pobre si nuestras únicas opciones son creer o bien en un Dios muy específico o bien en un azar completamente ciego, y viene a ser lo mismo que decir que no hay explicaciones (aparte de las alternativas de lo sobrenatural y el azar).

Tal como vimos, el destino constituye una explicación de otro tipo. No excluye ni entra en conflicto con las explicaciones causales, pero proporciona un relato con sentido. Podemos e inevitablemente tendemos a suplementar el relato de la evolución con nuestra propia perspectiva. La teoría darwinista puede asegurarnos que no hay razón para suponer que somos el fin de la evolución, pero si contemplamos la evolución desde nuestra perspectiva es imposible no percibir la historia natural en términos o bien de suerte o bien de destino. Esta última sería una perspectiva muy parecida a la del «argumento del diseño» del teólogo que ve el mundo como algo milagroso.[22] Consiste en pensar que tenemos mucha suerte de estar aquí, tanto más si no hay ninguna buena razón para que sea así. O bien en pensar que la evolución es una manifestación del destino, que detrás suyo hay una mano invisible. Esto no significa invocar un creador o cualquier otra fuerza misteriosa, sino más bien insistir en contemplar el mundo y nuestra presencia en él como algo especial, algo que puede tener o no una explicación causal completa, pero que tanto en un caso como en otro no puede carecer de sentido.

La suerte, a diferencia del destino, no permite tal explicación. Pero ver nuestra propia vida en términos de suerte significa también verla como algo con sentido, aunque en este caso sea inexplicable. Dicho llanamente, la noción de suerte tiene sentido *únicamente en el contexto de resultados cuyo sentido ya se ha establecido*. Así, sacar cara en lugar de cruz es un resultado afortunado para la persona que ha dicho cara, pero fuera de esta actividad la cuestión de cómo caiga la moneda es absolutamente indiferente. A veces nos damos cuenta, para nuestro horror, de que hemos escapado del desastre o de la tragedia por pura suerte. Por ejemplo, cuando conducimos un coche u otro vehículo rápido, una fracción de segundo puede marcar *toda* la diferencia. Pero se trata de un caso complicado. Para empezar, somos conscientes de que es nuestra forma de conducir (o simplemente el hecho de que conducimos) lo que nos ha puesto en peligro. En este sentido, tal vez, somos nosotros quienes

22. El ejemplo clásico es el del reverendo William Paley, del siglo XVIII, que planteó la ya clásica analogía entre encontrar un reloj en la playa y concluir que Dios es el creador de este mundo milagroso.

fabricamos nuestra propia suerte. También tenemos una aguda conciencia de la enorme cantidad de circunstancias imprevistas que podrían marcar la frontera entre la vida y la muerte, y por eso tiene sentido hablar de suerte. (En este caso podemos dar por supuesto que evitar por poco el accidente, vivir en lugar de morir, es lo deseable.) Así, la suerte es parasitaria del sentido, mientras que el destino contribuye a crear sentido.

La suerte es otro ingrediente ausente en buena parte de la filosofía contemporánea.[23] Sin duda, se han escrito volúmenes acerca de la probabilidad y el azar, y la literatura reciente se ha dedicado a explorar las complejidades de la «suerte moral».[24] Típicamente, se pone la suerte en el mismo saco que la noción impersonal de azar. Pero la suerte no es mero azar. En el infame debate sobre el libre albedrío, la suerte queda descartada de entrada junto con el azar como posible explicación de las causas de la acción humana (aunque sólo sea porque no es ni una causa ni una explicación).[25]

Según la filosofía de la ciencia, la esencia del modelo de explicación científica es el azar y la probabilidad, pero no la suerte (ésta posee un elemento imborrable de sentido). Es importante distinguir la suerte del mero azar. La suerte es un concepto muy humano, cargado de esperanzas, miedos y remordimientos, en otras palabras, de significados personales. El azar, en cambio, es una noción completamente impersonal, una mera cuestión de probabilidades. La ciencia moderna ha reducido el mundo a una cuestión de azar, a un indeterminismo más que a un determinismo, a una estadística cuántica más que a la mecánica clásica. Para los físicos actuales, a diferencia de lo que pensaba Einstein, Dios (si es que lo hay) sí juega a los dados con el universo. Pero para el resto de nosotros, no tendría sentido hablar de Dios —ni de la vida misma— si no fuera por una necesidad de sentido.

La suerte tiene además otra ventaja, una ventaja política. En su reciente serie dedicada a Australia, *La costa fatídica*, Robert Hughes (hablando con el exprimer ministro Bob Hawke) señala la inusual importancia que

23. Una notable excepción es el prolífico filósofo Nicholas Rescher, que ha escrito sobre la «suerte». Discurso presidencial ante la American Philosophical Association, Atlanta, Georgia, 29 de diciembre de 1989. Publicado en *APA Proceedings*, vol. 64, nº 3, págs. 5-19.

24. Bernard Williams, «Moral Luck». Reimpreso en su libro *Moral Luck*. Thomas Nagel, «Moral Luck», en sus *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979 (trad. cast.: *La muerte en cuestión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981).

25. El azar, en estos argumentos, se traduce típicamente como «indeterminismo», una noción puramente científica, más neutral. Por ejemplo, véase Robert Kane, *The Significance of Free Will*, Nueva York, Oxford, 1997.

da la sociedad australiana a la suerte. Por un lado, los australianos son más aficionados al juego que ningún otro pueblo en el mundo (y Hawke sugiere que la mejor forma de comprender la sociedad australiana es ir a las carreras). Pero en un sentido más profundo y evidente, la suerte es el concepto igualitario por antonomasia. A los australianos no les gusta hablar de mérito, y se niegan a reconocer que tengan nada parecido a una estructura de clases. (Si tomamos a Inglaterra como punto de referencia, no cuesta mucho entender por qué.) Cuando entrevista a un multimillonario, éste atribuye su éxito a la suerte. Hughes comenta que «es mejor que tener que admitir que unos son más listos que otros». A menudo se utiliza la noción de destino para explicar y justificar grandes diferencias de poder y riqueza (por ejemplo entre los chinos). A la vista de todo esto resulta fácil darse cuenta de las auténticas diferencias que existen entre el destino y la suerte y las diferencias de significado que representan. Ambos proporcionan relatos que van más allá de (o que simplemente ignoran) la explicación científica de los hechos para dar cuenta de su significado *personal*.

El destino proporciona una explicación, aunque sea vacía. («El destino es quien nos ha reunido.») Pero tales explicaciones no pretenden dar cuenta de un fenómeno en el mismo sentido que lo hace un análisis causal. Más bien subrayan la relevancia narrativa de un hecho. La suerte, en cambio, rechaza cualquier explicación y se contenta con la relevancia (positiva o negativa) del resultado. La suerte señala el hecho de que teníamos una determinada preferencia al lanzar la moneda, pero no indica nada en relación con su necesidad. La referencia al destino sugiere que en algún sentido debía darse un determinado resultado. El destino se inscribe necesariamente en un relato más amplio y comprehensivo, y, aunque su valor explicativo pueda ser casi nulo, posee una capacidad extraordinaria para transmitir sentido. La gente que piensa que nada de lo que ocurre se debe a la suerte lleva una vida increíblemente rica (aunque algo excesiva). Si, por un lado, el destino enriquece la suerte, poner demasiado énfasis en ésta tiende, en cambio, a empobrecer la vida. Esto es cierto no sólo en el caso del patético jugador cuya única ambición en la vida es ganar al jackpot y que al final lo pierde todo, sino en el caso más filosófico de los fanáticos de la ciencia que insisten en verlo todo *exclusivamente* como una cuestión de azar. Con ello abandonan toda búsqueda de sentido y llevan una vida empobrecida no sólo desde el punto de vista espiritual, sino también desde el intelectual.[26]

26. La cuestión de si las personas que creen que todo sucede en último término por azar llevan vidas más o menos plenas de sentido depende de lo seriamente que se tomen en la práctica su estadística concepción de la vida. Conozco a un físico excelente que se pone furioso ante la gente que no acepta el modelo «todo es azar», pero eso es porque no piensa ni por un momento que el hecho de que lo acepten (ni ninguna otra cosa) es una cuestión de azar. Según parece, se trata sólo de una teoría (y muy buena por cierto), pero no de una filosofía de vida.

Para ver en qué sentido la suerte y el destino proporcionan dos interpretaciones alternativas de un mismo hecho, consideremos el siguiente ejemplo romántico: dos personas se encuentran por azar en un tren, hablan, toman café, más tarde cenan juntos, y se enamoran. Decir que fue suerte es decir que fue algo bueno pero que no había ningún motivo especial para que ocurriera. Simplemente sucedió, afortunadamente. Decir que fue suerte es decir que no hay explicación. En cambio, alguien puede ver un encuentro aparentemente azaroso como una señal del destino. El director cinematográfico Claude Lelouch hizo una película (en 1975, titulada *Toda una vida*) en la que aparecen tres generaciones de dos familias, situadas prácticamente en dos extremos opuestos del mundo, y muestra cómo sus vidas van convergiendo lentamente hasta que —en la última escena de la película— sus dos nietos se encuentran casualmente en un avión. Lo que en principio sería una coincidencia sin el menor significado aparece como algo predestinado y en ello reside el elemento romántico de la historia. Se trata de un relato basado en el destino, no en la suerte.

La gratitud: la idea de la vida como regalo

> La gratitud es el signo de un alma noble.
>
> Esopo

En pleno boom de los años ochenta en Texas (justo antes de la crisis) le hicieron una entrevista por televisión a un empresario de Dallas. Éste dijo: «Sólo doy las gracias a Dios por haber llegado a la edad adulta cuando lo hice y por haber nacido y vivido en Dallas, Texas». Pero resultaba claro por las demás cosas que dijo que no se veía a sí mismo como una persona con suerte, sino como un hombre que había sido responsable, inteligente y trabajador. En su humilde opinión, *merecía* su considerable fortuna, y dejó bien claro que no sentía ninguna obligación de compartirla con nadie. Del mismo modo, los atletas de éxito dan ritualmente las gracias a Dios por sus talentos, pero dejan bien claro

que sólo ellos son los responsables de su éxito (aunque a veces con el apoyo de sus madres) gracias a sus años de práctica y sus especiales habilidades.

Tales testimonios no son una muestra de hipocresía, sino concepciones filosóficas de la vida cuidadosamente elaboradas. Son relatos que se centran en lo que somos capaces de controlar y asumen el mérito por ello, ignorando lo demás. Por ejemplo, no concebimos el mundo o la sociedad como un proyecto enteramente compartido, donde los talentos de uno sean propiamente los talentos de todos, donde las recompensas sean compartidas y el mérito sea una cuestión menor. No consideramos y tal vez somos incapaces de considerar que sea mera suerte lo que hace que algunos posean talentos, habilidades y recursos de los que carecen los demás. Si lo pensáramos como destino, sin embargo (y dar las gracias a Dios parece indicar una presunción de este tipo), sería algo más que mera suerte. No estaría en nuestras manos, pero en este caso se trataría de un *regalo*, algo por lo que ciertamente deberíamos estar *agradecidos*, un buen motivo para añadir una nota de humildad a nuestro orgullo por el éxito.

La reintroducción de los conceptos de «suerte» y «destino» en filosofía trae consigo una importante consecuencia, y es que conceden una renovada importancia a la *gratitud*. La suerte, el destino y el azar sugieren visiones distintas del mundo. Ver la propia fortuna en términos de azar elimina cualquier obligación de sentirse agradecido. Ver la propia fortuna en términos de suerte, en cambio, ya supone (o debería suponer) adoptar una actitud apreciativa, al menos cuando la suerte en cuestión se puede calificar de *buena* suerte. Ver la propia fortuna en términos de destino, sin embargo, significa ver toda la propia vida en un contexto más amplio. En este sentido, parecería que la respuesta adecuada es una emoción escasamente apreciada en ética y en general en filosofía: la gratitud.

¿Qué significa sentir gratitud, no hacia otra persona por un favor en concreto que nos haya hecho, o ni siquiera (como por ejemplo en el caso de los propios padres o de un buen profesor) por marcar la orientación de toda una vida, sino (en cierto sentido) hacia la vida misma, hacia el universo como un todo? En la medida en que personifiquemos el destino, por ejemplo en la persona de Dios o de algún ángel guardián, la gratitud tiene un sentido muy claro. Estamos agradecidos a Dios o a nuestro ángel porque la gratitud es la respuesta adecuada a lo que éstos han hecho por nosotros. Pero me parece que los naturalistas renunciamos a muchas cosas si relegamos la gratitud al capítulo de lo sobrenatural por el único motivo de que no hay ninguna persona en concreto con la que

debamos sentirnos agradecidos. Eso no significa tampoco que no debamos estarlo.

Esta concepción naturalista de la «gratitud» es una extensión de la emoción ordinaria que se da entre las personas. En este caso, lo que determina su significado es la emoción misma, y no la especificidad de su objeto. Sea o no el destino una noción lo bastante personificada como para justificar un agradecimiento de tipo personal, el reconocimiento del destino implica ya en todo caso que somos los beneficiarios de un universo (más o menos) benigno, o incluso los afortunados beneficiarios de cierta buena fortuna en medio de un universo cruel. Esto debería movernos a la gratitud, aunque no haya nadie ni nada en particular hacia quien dirigirla.

Lamentablemente, la creencia en el destino y la aceptación del mismo no parecen mover naturalmente a la gratitud por la propia fortuna. Nuestro empresario de Dallas lo dejó bastante claro. Por otro lado, para aquellos que adoptan una concepción abiertamente rígida del destino, su propia necesidad parece hacer innecesaria la gratitud. No hace falta estar agradecido por algo que va a suceder de todos modos. Sólo hace falta estar agradecido por aquello que no tenía por qué ocurrir pero ocurrió, o por lo que no ocurrió pero que podría haber ocurrido. He intentado pintar un cuadro del destino que no se base ni en la inevitabilidad ni en la causalidad mecánica. He dicho repetidamente que la cuestión no es que no pudiera haber ocurrido otra cosa. Al contrario, lo que quiero sugerir es que creer en el destino y aceptarlo supone asumir un relato más amplio, en el que las propias acciones y fortunas adquieren significado y dan sentido a la propia vida. Parte de este significado y de este sentido, y un aspecto esencial de aquella aceptación, consiste en nuestra disposición a sentir y mostrar gratitud.

Lo que pretendo señalar no es sólo que la gratitud es la mejor respuesta ante las tragedias de la vida, sino que es la mejor forma de ver la propia vida. Esto no significa, insisto una vez más, que sea una excusa para el quietismo o la resignación. No es razón para vernos a nosotros mismos simplemente como recipientes pasivos y no como participantes activos y llenos de responsabilidades. Al contrario, tal como insistieron Kant y Nietzsche, entre muchos otros, el hecho de haber nacido con determinados talentos y encontrarse con determinadas oportunidades nos impone una grave responsabilidad, la de ejercitar tales talentos y hacer uso de tales oportunidades. También resulta extraño y desafortunado que demos por supuestos los dones de la vida —o pretendamos que los merecemos— y luego nos sintamos especialmente ofendidos ante las

cosas malas que nos ocurren, como si fuera imposible que pudiéramos merecerlas. Un adecuado reconocimiento de la desgracia y del sentido trágico de la vida no consiste en levantar los puños contra los dioses o el universo en señal de desprecio y desafío, sino más bien, según escribe Kierkegaard en un contexto religioso, en arrodillarse y dar las gracias. Si hay o no un Dios o varios dioses a quienes dar las gracias no me parece que sea la cuestión. Lo que cuenta es la importancia y el significado de estar agradecido, a quien sea o lo que sea, por la vida misma.

Cuando Nietzsche nos pide que consideremos el eterno retorno de la vida, la repetición sin fin de nuestras vidas tal como las hemos vivido, lo que está haciendo es un llamamiento a la gratitud. Esta noción se ve parcialmente eclipsada por el hecho de que Nietzsche juega con la idea de que el eterno retorno es una hipótesis física, con lo que la vuelve mucho más mecánica de lo que pretendía. En realidad, Nietzsche era bien consciente de que se trataba de una imagen tomada de las antiguas religiones védica, persa y griega, y que su significado era espiritual y existencial antes que (en el estrecho sentido de esta palabra en el siglo XIX) científico. La intención del experimento mental de Nietzsche era servir como test de la propia aceptación de la vida y, en su formulación más conocida del eterno retorno, hace la siguiente pregunta: «¿No te arrojarías al suelo, haciendo rechinar los dientes y maldiciendo al demonio que te ha hablado de esta forma? ¿O quizás has vivido alguna vez un instante infinito, en que tu respuesta habría sido la siguiente: "Tú eres un dios y jamás oí nada más divino"?».[27] Lo que Nietzsche no acaba de decir es que uno debería, en este último caso, haber dado las *gracias* al demonio, o más bien al universo, por haberle otorgado la vida, *esta* vida. Nietzsche habla en muchos puntos de la afirmación de la vida, pero la afirmación tiene escaso significado si no viene acompañada por un sentido más amplio de gratitud, no necesariamente hacia nadie en concreto (y para Nietzsche sin duda no hacia Dios), sino hacia la vida misma. Podríamos decir que uno está agradecido no sólo *por* la propia vida, sino también *hacia* la propia vida (o la vida en general).

¿Por qué no dijo simplemente esto Nietzsche? Pienso que hay en él, como en la mayoría de creadores, una gran desconfianza hacia la gratitud, no por sus implicaciones teológicas, sino más bien porque uno no quiere admitir las propias limitaciones, y mucho menos el hecho de que le debe las propias virtudes a alguien o algo distinto de uno mismo. En un estudio realizado hace algunos años, el psicólogo de Boston Shula

27. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, sección 341.

Sommers descubrió que, en particular para los hombres estadounidenses, la gratitud resultaba ser la emoción más incómoda y humillante, más incluso que el miedo. No resulta difícil entender por qué. La gratitud reconoce el hecho de que en realidad no somos los autores de nuestro propio destino, que debemos nuestra buena fortuna a otros, tal vez a la suerte. El destino complica todavía más el cuadro al sugerir que no sólo dependemos de la suerte en nuestra vida, sino que servimos a una necesidad superior, con o sin Dios. (A veces pienso que la necesidad de concebir a Dios como todopoderoso y demás tiene mucho que ver con nuestro rechazo a admitir que podemos sentir gratitud hacia algo o alguien que no sea *infinitamente* más poderoso que nosotros.)

Tal como repite Milan Kundera en su magnífica novela *La insoportable levedad del ser*, tomando la idea de Beethoven, el motivo recurrente de nuestras vidas es *Es muss sein* («así debe ser»). Sin embargo, esta necesidad se halla penetrada de contingencia y uno debería añadir siempre a la fatalista pregunta de *¿por qué yo?* la más filosófica *¿por qué hay un yo?* La novela de Kundera es una novela trágica (los héroes mueren justo cuando encuentran la verdadera felicidad), pero es una de las tragedias más edificantes que he leído. La levedad del ser subraya al mismo tiempo su extraordinario valor (aunque Kundera utilice irónicamente el eterno retorno de Nietzsche para expresar la idea contraria, que una vida vivida sólo una vez no tiene ningún valor). La vida, en último término, es un don que puede merecerse. Y por esa misma razón no sólo deberíamos sentir aceptación, sino también gratitud, si no por nada más, al menos por la vida misma.[28]

Si uno piensa en la posibilidad abstracta de ser uno cualquiera de los muchos seres humanos que hay en la Tierra en este momento, las probabilidades están a favor de que uno nazca y crezca entre la pobreza, la malnutrición y la ignorancia, y se encuentre viviendo en medio de la hambruna, de la guerra civil o de una cruel dictadura, sin ninguna esperanza ni oportunidad real. Que nosotros no hayamos sido condenados a una vida miserable y a una muerte temprana es sin duda una cuestión de suerte, sean cuales sean nuestras virtudes. Ésta es una idea profundamente inquietante, que tal vez no resulte muy difícil de reconocer en abstracto, pero que parece casi imposible de trasladar a nuestra vida (y

28. Me apresuro a señalar que no pretendo decir con ello que *cualquier* vida humana valga la pena vivirla o merezca alguna gratitud. Hay sin duda vidas trágicas y miserables, vidas que son una condena y que merecen ser consideradas un castigo más que una bendición merecedora de alguna gratitud, pero para la mayoría de nosotros —ciertamente para la mayoría de los lectores de este libro— la vida ES una bendición, haya sido o no «bendecida» por alguien.

menos aún de convertirla en la base de nuestra vida). ¿Qué le deberíamos, y a quién, si tuviéramos que dar cuenta de todos nuestros éxitos e incluso de nuestra salud y de nuestros talentos? ¿Cómo podríamos tolerar la desgracia en otros si supiéramos, y realmente creyéramos, que «estamos aquí sólo por la gracia de Dios [o del destino, o de la suerte]»? Por otro lado, ¿sería diferente la comprensión que tendríamos de nuestras desgracias y reveses si aceptáramos la idea de que ha sido el destino, o «sólo la forma en que han salido las cosas», o que a fin de cuentas hemos sido extremadamente... afortunados?

CAPÍTULO 7

¿Esperando la muerte?[1]

Cuando murió la esposa de Chuang-Tze, Hui Shih vino a consolarlo. Encontró a Chuang-Tze en cuclillas, tocando un cazo como si fuera un tambor y cantando.

«Cuando uno ha vivido con otra persona —dijo Hui Shih— y criado niños, y envejecido junto a ella, no está bien que se niegue a lamentar su muerte, pero dedicarse a tocar el tambor con un cazo y cantar, ¿acaso puede haber algo más vergonzoso?»

Nada de eso. En el primer momento después de su muerte, ¿acaso crees que pude evitar dolerme por su pérdida? Pero miré atrás hacia sus orígenes; hubo un tiempo en que no había vida. No sólo no había vida, sino que hubo un tiempo en que no había forma. No sólo no había forma, sino que hubo un tiempo en que no había energía. En medio de lo amorfo, algo se alteró, y hubo energía; por alteración de la energía hubo forma; por alteración de la forma, hubo vida. Ahora se ha alterado una vez más y ha muerto. Esto es ser una compañera con una primavera y un otoño, un verano y un invierno, la procesión de las cuatro estaciones. Cuando una persona se disponía a tumbarse y dormir en la más grandiosa de las mansiones, yo no era capaz de otra cosa que de llorar y lamentarme por ella. Me vino el pensamiento de que estaba siendo poco comprensivo con el destino, y paré.

CHUANG-TZE

1. Este capítulo fue escrito originalmente para una maravillosa conferencia, dedicada al más mórbido de los temas, que tuvo lugar en la Bahía de las Islas, en el norte de Nueva Zelanda, en enero de 1996. Quiero dar las gracias personalmente a Peter Kraus, tanto por organizar la conferencia como por su amistad. El presente capítulo se lo dedico a él. Describió la vida —en medio de la belleza abrumadora de la Bahía de las Islas— como unas «vacaciones de la muerte». No es que las vacaciones sean mi fuerte (incluso mi luna de miel fue «de trabajo»), pero la idea hizo mella en mí. Actualmente pienso en mi vida como unas «vacaciones de trabajo», y escribir sobre la muerte es (para un filósofo) una parte esencial de ella.

Resulta irónico, tal vez, que aunque asociemos habitualmente la espiritualidad a la eternidad, sea nuestra conciencia ineludible de la mortalidad finita la que parece llevarnos a ella. Naturalmente, no tiene por qué haber ninguna ironía. Podemos ver la espiritualidad simplemente como una vía de escape de la mortalidad, como una alternativa a la finitud, una negación de la muerte. Pero personalmente considero que éste es un motivo cobarde para abrazar la espiritualidad (aunque sea fácil de comprender). La espiritualidad significa más bien la aceptación de la muerte como culminación de la vida, como el cierre que da sentido narrativo a la vida individual dentro de un contexto más amplio. La propia vida termina, pero la vida sigue. (A esto se refería Robert Jay Lifton cuando hace años habló —en relación con el bombardeo de Hiroshima y Nagasaki— del horror absoluto de una «segunda muerte», la destrucción no sólo de uno mismo, sino también del propio mundo.)[2]

En los últimos años de Picasso, cuando todavía era activo y creativo, los historiadores del arte comenzaron a impacientarse en espera de su muerte. Querían «hacer balance» para que el relato quedara terminado. Esta macabra actitud refuerza el tópico de que la mayoría de los académicos sólo se sienten cómodos con los muertos y la idea que tenemos todos de que «la cosa no termina hasta que termina del todo». La vida, por más predecible que sea, siempre abre nuevas posibilidades. Pero incluso la menos predecible de las vidas es predecible en un sentido: al final espera la muerte.

Se ha sugerido que la muerte es el tema filosófico por excelencia en el sentido de que ésta, junto con el sufrimiento extremo, es capaz de incitar a la reflexión filosófica incluso a la persona más práctica. Tal vez sea cierto, pero se trata de una exageración. La famosa aunque no del todo transparente tesis de Martin Heidegger de que nuestra existencia misma es un ser-para-la-muerte ha recibido un amplio asentimiento, al igual que la idea mucho más antigua de Boecio (480-526) de que la «consolación de la filosofía» es la trascendencia de la muerte.[3] Aunque los filósofos tienen ciertamente algo que pensar en relación con la inevitabilidad de la muerte, creo que es un error exagerar su importancia. Eso es sólo otro ejemplo de lo que llamo fetichismo de la muerte, es decir, dar

2. Robert Jay Lifton, «The second Death», en *Death in Life: Survivors of Hiroshima*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1991.

3. Martin Heidegger, *Being and Time*, Albany, SUNY Press, 1996, especialmente la parte I, sección I, págs. 213-246 (trad. cast.: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944). Boecio, *The Consolations of Philosophy*, Londres, Oxford University Press, 1927 (trad. cast.: *Consolación de la filosofía*, Madrid, Alianza, 2002).

demasiada importancia a la muerte y negarse a verla en el contexto más amplio de la vida.

He oído decir a mucha gente que la muerte es la tragedia por antonomasia. Esta idea me parece un tópico, y además falso. Uno puede muy bien temer (y con razón) que la muerte de su pareja o de su hijo será una tragedia mucho mayor que la propia muerte (si restringimos nuestras consideraciones a las tragedias personales e ignoramos los horrores colectivos de la guerra, los asesinatos de masas, los accidentes nucleares y los holocaustos). Alguien podría recurrir al argumento de que la muerte es la *última* tragedia (y, por lo tanto, la definitiva), pero incluso esta supuesta perogrullada parece falsa a menos que se la interprete de forma trivial. En un famoso pasaje en el que cita a Solón, Aristóteles sostuvo que «no se debería considerar feliz a ningún hombre hasta después de su muerte».[4] Pienso que se trata de una intuición espiritual verdadera y valiosa, un antídoto excelente para el solipsismo irreflexivo de la concepción de la muerte como «te mueres y ya está».

A primera vista, la tesis de Aristóteles parece un sinsentido, tanto en relación con la felicidad como en relación con la muerte. ¿Qué sentido puede tener hablar de la felicidad de una persona después de su muerte? ¿Y qué sentido tiene decir que un muerto es feliz? Pero el argumento de Aristóteles, bien desarrollado, tiene todo el sentido. Tan pronto como abandonamos nuestra noción hedonista moderna de lo que es ser feliz y adoptamos la noción mucho más amplia de Aristóteles de lo que es vivir y haber vivido una buena vida, nos damos cuenta de que la tragedia no se limita en absoluto a los vivos. La humillación y el escándalo que afectan al buen nombre de una persona, incluso después de su muerte, repercuten sobre su vida y sobre la forma en que fue vivida. Lo que cuenta no es sólo el destino de la propia familia, sino el de la propia comunidad y en último término el de toda la humanidad. ¿Qué sentido tiene decir que cierto tirano de la antigua dinastía Shang tuvo una vida feliz, si por causa de su hedonismo y su autoindulgencia perdió el mandato del cielo (*tian ming*) y trajo la ruina a su pueblo durante generaciones?[5]

«X debe de estar revolviéndose en su tumba» es sólo una de las pobres alusiones poéticas que se hacen al hecho evidente de que nuestra

4. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1948, 1, cap. 10 (trad. cast.: *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1985). Sostuve la misma idea en mi artículo «Is There Happiness After Death?», *Philosophy*, vol. 51, 1976.

5. Para un buen tratamiento del *tian ming* dentro de la historia china, véase P. J. Ivanhoe, *Confucian Moral Self-Cultivation*, 2ª ed., Indianápolis, Hackett, 2000.

vida y nuestra felicidad siguen en juego después de que nos hayamos ido. Esto no tiene nada que ver con las creencias más ambiciosas en la inmortalidad, la reencarnación o la vida después de la muerte. La propia muerte no es la mayor de las tragedias. Puede haberlas mucho peores, sea antes o después de la propia muerte, incluso desde la perspectiva (por más virtual que sea) del muerto. Es esto lo que hace que la espiritualidad frente a la muerte sea para mucha gente a la vez posible y necesaria.

La negación de la muerte: un breve repaso histórico

Hace casi treinta años, Ernest Becker escribió —cerca de su propia muerte— su clásico tratado sobre *The Denial of Death*. La frase y la idea se convirtieron rápidamente en una consigna para la *intelligentsia* más depresiva y apareció en varias películas (en cierta época en casi todas) de Woody Allen. La tesis de Becker, en realidad una conocida tesis existencialista, es que los norteamericanos estábamos tan ocupados y enfangados en el mundo cotidiano que, más que perder de vista, habíamos negado intencionadamente los hechos básicos de la vida, en particular la muerte. Becker, que murió de cáncer, se mantuvo ocupado en sus últimos días con su libro, como si estuviera interpretando su propia tesis. Pero su idea tuvo fortuna, y los norteamericanos más sanos e inteligentes comenzaron a preocuparse cada vez más por si deberían preocuparse más por su eventual defunción. *Incipit* Woody Allen.

Sin duda, había buenas razones, no todas metafísicas o espirituales, para que los norteamericanos fueran tímidos a la hora de enfrentarse a la muerte. Jessica Mitford escribió en 1963 una maravillosa y horripilante descripción de la industria funeraria. La estafa de la muerte no estaba limitada a Estados Unidos, por supuesto. (Un buen cínico podría remontar la idea a los egipcios.) Evelyn Waugh había satirizado la misma industria en 1930 con *Los seres queridos*, que luego se convirtió en una película de éxito en 1965 (con guión de Terry Southern y Christopher Isherwood). A mediados de los años sesenta, con la guerra de Vietnam como trasfondo, la muerte se había puesto de moda en Estados Unidos. La negación de la muerte se había convertido prácticamente en un cliché, pero al igual que todas las negaciones de las que se habla mucho, parecía quedar contrarrestada por su propia exposición. Uno de los grupos musicales más populares de la época, The Grateful Dead [Los muertos agradecidos], estaba en ésta como en tantas otras cuestiones en perfecta sintonía con los tiempos.

Lo que comenzó como un lamento terminó en celebración no de la muerte, sino de la negación de ésta. En realidad, hablar tanto sobre la negación de la muerte se convirtió en una forma muy cómoda de ignorarla. En lugar de suscitar angustias y reflexiones existenciales, se convirtió en un problema sociológico. Proliferaron las discusiones, cada vez más encendidas, sobre la aparición de violencia letal en las películas y los dibujos animados, y a medida que la generación del baby boom se fue haciendo mayor, creció la preocupación por la jubilación y la seguridad social. La gente hacía más ejercicio, comía más sano, dejaba de fumar y pensaba en vivir hasta los 90 o 100 años. La muerte quedaba de este modo aplazada, en concordancia con la manera de pensar contemporánea. Tal vez no sea lo mismo que negarla, pero me parece que está muy cerca de ello. Pero a todo esto, ¿qué significa exactamente negar la muerte?

En todos los demás lugares del mundo, y a lo largo de la mayor parte de la historia, ha sido difícil negar la muerte. Se hallaba en todas partes, expuesta a los sentidos y de forma muy evidente. Desde el descubrimiento de la muerte (¿cuándo y cómo pudo tener lugar?), la negación de la misma —la muerte de una vez y para siempre— ha sido una tentación inevitable. Hace cien mil años, los hombres del Neandertal practicaban ceremonias rituales para los muertos. No tenemos forma de saber cuáles eran sus creencias, pero es razonable sospechar que estaban cubriéndose las espaldas, apelando a los muertos y a la vez protegiéndose de ellos.

A lo largo de la historia, prácticamente hasta el siglo XX, la muerte ha sido un acontecimiento más dramático que el nacimiento y casi siempre ha supuesto un gran trastorno para los supervivientes. Los nacimientos se sucedían constantemente y sobrevivían menos de la mitad de los bebés. Pero la muerte de un adulto dejaba a niños sin padres, tribus sin líderes, cazadores sin rastreadores. Que los hombres del Neandertal temían su propia muerte o sólo reconocían y trataban de adaptarse a la mortalidad de los demás es una cuestión a la que no podemos responder. Lo que debía de estar absolutamente claro es que la muerte era una parte de la vida. Debían asumirla. Presumiblemente no debía de haber enfermeras, ni hospitales, ni sepultureros entre los hombres del Neandertal para esconder o apartar lo desagradable de la vida cotidiana. Tampoco debía de haber abogados para plantear cuestiones complicadas. La muerte era la muerte. Pero es posible que ni siquiera entonces fuera así.

Los llamados pueblos primitivos, al menos desde los hombres de Cromañón, desarrollaron sofisticadas estrategias para aplacar y mantener alejados a los espíritus de los muertos. En otras palabras, los muertos

no estaban del todo muertos, aunque hubieran abandonado la mayor parte de sus placeres y poderes terrenales. El texto épico más antiguo (al menos un siglo anterior a la Biblia hebrea), el poema de Gilgamesh de los babilonios, se sitúa la mayor parte del tiempo en la tierra de los muertos. Los egipcios fueron paradigmáticos pero no únicos en lo que se refiere a la escala de sus preparativos ante la muerte. No se preparaban tanto para la muerte como para la vida que venía después. La muerte y sus detalles, en consecuencia, recibían una atención inmensa, incluso obsesiva. No era sólo la vida después de la muerte la que era objeto de tanta atención, como tampoco la incómoda circunstancia del paso de un estado a otro. Era la naturaleza misma de la muerte, la puerta o la transición, lo que merecía su atención. Según podemos inferir por los muchos hallazgos funerarios, la vida después de la muerte era en gran medida una continuación de la vida que ya se había vivido.[6]

Los antiguos hindús de los Vedas y más tarde los budistas y los jainistas estaban preocupados por la posibilidad de que el alma (o *jiva*) no muriera, sino que siguiera viva (en otro cuerpo) durante mucho tiempo. A diferencia de sus colegas occidentales, sin embargo, dicha perspectiva no les entusiasmaba demasiado. Ellos concebían la vida como sufrimiento, como una carga que dejarían atrás en la liberación definitiva (que era algo muy distinto de la mera muerte). La muerte era una cuestión muy seria, a medio camino entre una graduación cósmica y una condenación kármica.

Los griegos, a su vez, creían en la supervivencia de una patética sombra llamada aliento (*psyque*), separada del cuerpo y, sin embargo, distinta de la nada. Las descripciones del Hades no resultan para nada atrayentes y, aunque los griegos ciertamente no negaban la muerte, tampoco la celebraban. Dos milenios más tarde, Friedrich Nietzsche consideraría que la mayor virtud de los griegos era su aceptación fatalista de la muerte y el sufrimiento como fundamento de la existencia humana. Era esta aceptación, proclamaba Nietzsche con entusiasmo, lo que hacía que ellos y sus vidas fueran «¡tan bellos!».[7]

Fue Sócrates quien convirtió el alma en un asunto filosófico, al fantasear con la idea de liberarse del cuerpo para dedicarse a reflexionar durante el resto de la eternidad. En la *Apología* de Platón, Sócrates prácticamente obliga al jurado a imponerle la sentencia de muerte, al

6. Christine Hobson, *Exploring the World of the Pharoahs*, Londres, Thames and Hudson, 1999.
7. Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, Nueva York, Random House, 1967 (trad. cast.: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Edaf, 1998).

declarar que prefería morir que dejar de hacer filosofía. La concepción socrática (platónica) del alma ha sido objeto de muchos debates filosóficos, pero lo que es evidente es que Sócrates creía en el alma, y en un alma muy sustancial, por cierto. Por escasa que fuera la personalidad del alma liberada, era claramente capaz de pensar. Sócrates imaginaba que, como alma emancipada, podría dedicar el resto de la eternidad exclusivamente a pensar, a la filosofía. En este punto rompió con la mayoría de sus predecesores y abrió la puerta a una concepción más rica de la vida después de la muerte. (También aludió a algún tipo de reencarnación, idea que probablemente tomó de Pitágoras, quien a su vez la adoptó de los egipcios.) Sólo era cuestión de algunos siglos antes de que este aspecto de la filosofía platónica diera lugar a uno de los mayores despertares religiosos del mundo antiguo.

Al este de Palestina, los fariseos judíos creían en una vida después de la muerte, aunque el pleno contenido de esta creencia quedó en gran medida sin especificar hasta que los cristianos entraron en escena. En realidad, una de las promesas más atractivas del primer cristianismo era la derrota anticipada de la muerte por parte de Cristo. Esto iba mucho más lejos que las esperanzas que hubiera podido albergar ningún pueblo anterior. No sólo había una vida después de la muerte, una vida eterna, sino que además sería más gloriosa, más justa que el mejor de los imperios y estaría libre de todo sufrimiento. Los folletos de viaje convertían la promesa del Cielo en irresistible. La vida era sólo una breve frase, y la muerte apenas un signo de puntuación. Dado el éxito que tendría esta manera de pensar, uno estaría tentado de concluir que la muerte dejaría de ser un problema. Era sólo una puerta al reino de Dios. Sin embargo, incluso la más apasionada de las creencias tiene que enfrentarse a la evidencia de los sentidos y, mientras que el hecho de la muerte resultaba evidente, no sucedía lo mismo con la promesa posterior.

La negación de la muerte: un análisis

> Lo principal es comenzar a hablar sobre la muerte y el hecho de morirse. En nuestra sociedad, la muerte es un tema tabú. Una de las cosas más importantes que debemos hacer es cambiar nuestra cultura para que la muerte no sea vista como un fracaso.
>
> Rosalynn Carter, *Newsweek*

Nuestra situación actual es que hemos madurado lo bastante como para abandonar la fantasía de una vida eterna personal y ahora debemos aprender a vivir sin ella. El problema no es sólo darnos cuenta de que la muerte puede ser realmente nuestro final, sino el contraste que existe entre aquellas bellas escenas de felicidad eterna (o lo que sea) y la fría realidad. Esto no implica rechazar la espiritualidad, aunque tampoco permite instalarse en la ilusión adolescente de que el futuro no terminará nunca. No es como si alguien hubiera roto la promesa de una vida después de la muerte, aunque mucha gente reacciona ciertamente como si fuera así. La no existencia del infierno es una pobre compensación para la buena gente que había previsto alegremente que iría al Cielo. De modo que la forma más común de enfrentarse a la muerte es por medio de la negación. Tal vez seamos todos unos adolescentes, cuando se trata de las cuestiones más duras de la vida.

¿Qué significa negar la muerte? Significa negarse a creer que *te ocurrirá* a ti. Pensar en la muerte como algo distinto de ti y en ti mismo como su víctima no es más que otra estrategia de negación, otra forma de ponerla a cierta distancia, de abstraerla, de rechazar la responsabilidad, si no de la propia muerte (que se da con más frecuencia de lo que uno piensa), sí de hacerle frente. En su versión más mundana y extendida, la negación de la muerte consiste en entregarse al tráfago de la vida cotidiana y nunca levantar la vista al horizonte, a los propios límites mortales.

Sospecho que todos lo hacemos en cierta medida. Diseñamos proyectos que se extienden indefinidamente en el futuro. Cada día estamos convencidos de que «mañana será otro día». Actuamos y sentimos como si dispusiéramos de todo el tiempo del mundo. Sobre la muerte nos limitamos a decir: «Llegará cuando llegue». Es algo que se hace evidente en nuestras prioridades, que consisten en dejar lo verdaderamente importante para cuando hayamos «limpiado el camino» y «eliminado algunos obstáculos», hasta que nos hayamos ocupado de lo urgente.[8] Pero el camino nunca está limpio, y siempre quedan obstáculos, y un día deja de haber un mañana.

La forma más efectiva de negar la muerte, sin duda, consiste en insistir en que la muerte no es tal en realidad, que la vida sigue adelante en algún medio más o menos inmutable. Esto podría significar la supervivencia del alma pura y simple. Podría ser la reencarnación del alma en otra criatura, tal vez otra persona. Podría ser algo mucho más grandioso, la unificación con Dios o la entrada en el círculo interior divino. Hace algunos años vi al hijo del reverendo Billy Graham por televisión, y su entrevistador le preguntó qué sentiría cuando muriera su padre. Él explicó con todo detalle que se sentiría terriblemente triste cuando su padre se retirara del ministerio, pero que no sentiría otra cosa que alegría cuando «se marchara», pues sabía que a partir de entonces sería mucho más feliz de lo que lo había sido nunca. Eso, seguramente, es la negación pura y simple de la muerte. Pero os podríais preguntar: ¿qué hay de malo en eso?

8. Stephen Covey ha elaborado una conocida tabla que va de lo «Importante y Urgente» a lo «No Importante y No Urgente», en la que señala, correctamente, que la mayoría de nosotros nos dejamos guiar más por la urgencia que por la importancia de las cosas que hacemos. *The Seven Habits of Highly Effective People*, Nueva York, Simon and Schuster, 1989 (trad. cast.: *Los 7 hábitos de la gente altamente efectiva*, Barcelona, Paidós, 1996).

No dudo del atractivo de tales creencias, ni tampoco tengo un buen argumento para demostrar que no puedan ser ciertas. En este sentido, no veo muy clara la actitud de aquellos que toman como misión personal el desacreditarlas. Sin embargo, no se me ocurre ninguna evidencia posible en favor de dichas creencias, a pesar de todo mi optimismo y de los múltiples informes que hablan de luces brillantes y túneles largos durante los casos de emergencias médicas en ausencia de oxígeno. En la medida en que tenga algún sentido hablar de probabilidades en este terreno, diría sin duda que es extraordinariamente improbable que nada remotamente parecido a las personas que somos ahora perdure en ninguna forma relevantemente parecida después de la muerte. Ciertamente, siempre es posible (en el sentido enormemente laxo en que se usa tal palabra en filosofía y religión) que tenga algún sentido relevante el hecho de que la persona pueda sobrevivir a la muerte de su cuerpo. Personalmente no lo creo, aunque esto, soy el primero en decirlo, no tiene ningún valor ni le interesa a nadie fuera de a mí mismo. De hecho, bien podría ser mi perdición. En mi caso, *cualquier* clase de experiencia después de la muerte sería una inmensa sorpresa.

Sin embargo, la creencia en una vida después de la muerte —en cualquiera de sus versiones— implica la negación de ésta en el sentido que me interesa aquí. Tal vez haya una vida después de la muerte. Pero *¿qué ocurre después de la muerte?* no es un sustituto adecuado para la pregunta, *¿qué es la muerte y qué debería pensar sobre ella?* Lo que importa es esta confrontación, no la posibilidad de darle respuestas fáciles o evasivas. Pensar que la vida después de la muerte responde a nuestra preocupación por la muerte es una forma más de negación. Lo que ocurra después de la muerte es otra cuestión bien distinta.

El fetichismo de la muerte

> Nada, nada tenía importancia, y yo sabía bien por qué. [...] Durante toda esta vida absurda que había llevado, subía hacia mí un soplo oscuro a través de los años que aún no habían llegado, y este soplo igualaba a su paso todo lo que me proponían entonces. [...] Un único destino debía de escogerme a mí y conmigo a millares de privilegiados. [...] Todo el mundo era privilegiado. No había más que privilegiados. También a los otros los condenarían un día.
>
> Albert Camus, *El extranjero*

A menudo se ha visto la muerte como una prueba, un test, un acontecimiento definitivo dentro de una vida que flirtea a menudo con la fatalidad. Dentro de la ética homérica, sobre todo, la forma en que muere un hombre se considera la marca definitiva de su carácter. Morir valientemente en la batalla era algo virtuoso. Morir joven de gripe o neumonía era —dicho suavemente— patético. (Alejandro Magno y Lord Byron son casos paradigmáticos en este sentido.) Morir de viejo era recomendable, pero sólo si uno tenía un completo historial de heridas de guerra y ocasiones en las que se había librado por poco. Si damos un salto hacia delante de treinta siglos, en la ética clásica del oeste también se consideraba esencial «morir con las botas puestas». La muerte era un ritual y si por un lado significaba que habías perdido la batalla, también quería decir que habías hecho lo que tocaba. (Que te dispararan por la espalda no sólo significaba cobardía por parte de tu asesino, sino que también te privaba de la oportunidad de una muerte honorable.) Los duelos rituales en América del Sur y las guerras entre bandas urbanas contemporáneas mantienen códigos parecidos de honor, lealtad y muerte, en los que esta última es parte de la vida y su prueba definitiva. La muerte es mala, pero también inevitable. *Cómo* se muere es lo que cuenta. La biología de la muerte tiene escasa importancia.

Para buena parte de la tradición cristiana, el objetivo es morir con la conciencia limpia, sea en razón de un buen comportamiento o por medio de un oportuno arrepentimiento. Durante toda la Edad Media, la ética guerrera se combinó con la ética de la salvación en un difícil equilibrio, mientras el cristianismo y el islam se enfrentaban en el campo de batalla sobre la Tierra Sagrada. Matar y morir en nombre de Dios, pero morir con la absolución, formaba parte del ideal caballeresco en la misma medida que la languidez amorosa y el juramento de fidelidad inquebrantable. La muerte seguía siendo un momento culminante de la vida de una persona, tanto por la importancia de la forma en que tenía lugar como por la promesa de la otra vida por venir.

La muerte de la mujer era una historia parecida, aunque en este caso se consideraba que debía ser más sencilla, preferiblemente serena y sin lamentos, o bien de forma trágica en el parto. Del mismo modo que se negaba a las mujeres el derecho y la capacidad para llevar una vida plena, también se les negaba el derecho y la capacidad para tener una muerte plena. Sólo raramente la muerte de una mujer constituía un acto excepcional de honor, heroísmo o patriotismo (como en el caso de Juana de Arco, por ejemplo). Uno de los dudosos éxitos del movimiento por la igualdad de la mujer ha sido que las mujeres se acerquen más a las posiciones de combate en los ejércitos modernos, mientras que los miembros femeninos de las bandas urbanas acumulan actualmente historiales policiales tan largos como los de sus colegas masculinos. Con estos datos alguien podría concluir que al menos algunos jóvenes han perdido su miedo a la muerte y no la niegan en absoluto. Tal vez sea un fenómeno explicable desde el punto de vista de las desigualdades socioeconómicas, pero los indicios señalan en otra dirección. Yo sugeriría más bien que el romance con la muerte trasciende los problemas de clase y remite a algo más.

Dentro de la filosofía reciente (y en buena parte de la poesía, el teatro y los supuestos estilos vitales de vanguardia, como por ejemplo en la sosa moda mortuoria de Calvin Klein), la muerte se ha convertido en la *experiencia* definitiva. Los primeros nombres que vienen a la cabeza son franceses: Foucault, tan vívidamente retratado por Jim Miller en su reciente biografía; Artault, tan celebrado por Susan Sontag en alguno de sus escritos más desfasados de los años setenta; Rimbaud y su exaltado estatus entre los poetas franceses, sobre todo por su muerte deliciosamente temprana.[9] Uno piensa en Heidegger y en su noción siempre cuidadosamente matizada del «ser-para-la-muerte». Para el propio Heidegger, por supuesto, esto *no* debía concebirse ni por asomo como una «experiencia» (de hecho, Heidegger tenía poco que decir acerca de la experiencia en general, como no fuera en términos sarcásticos).[10] Pero

9. James Miller, *Michel Foucault*, Nueva York, Simon and Schuster, 1993 (trad. cast.: *La pasión de Michel Foucault*, Barcelona, Andrés Bello, 1996). Véase Susan Sontag sobre Antonin Artaud (Los Ángeles, Universtity of California, 1988 [trad. cast.: *Aproximación a Artaud*, Barcelona, Lumen, 1976]) y Enid Starkie sobre Arthur Rimbaud (Nueva York, Norton, 1968 [trad. cast.: *Arthur Rimbaud*, Madrid, Siruela, 1990]).

10. Heidegger, *Being and Time*, *op. cit.*, págs. 46-49.

la lectura que se ha hecho de Heidegger, primero por parte de los franceses y ahora por parte de los norteamericanos y de algunos australasiáticos, ha convertido ciertamente el «ser-para-la-muerte» en el eje central de un cierto tipo de experiencia, una experiencia *auténtica*.

Estrictamente hablando, la idea de la muerte como experiencia definitiva no parece tener sentido. La muerte no es una experiencia. Tal como aseguró Epicuro hace dos milenios, no es nada. Pero últimamente la *nada* también se ha visto elevada al nivel de una experiencia vitalmente definitoria, y el proceso de morir, el momento de morir, la aguda conciencia de la propia muerte, la radicalidad con la que vive uno en anticipación de la muerte, todo ello se ha convertido en una especie de sensibilidad heroica. Por supuesto, ocurre a menudo que los personajes más dramáticos hacen su salida de forma prematura entre brumas inducidas por las drogas, como el pintor Basquiat o Kurt Cobain, el líder y cantante del grupo de rock Nirvana, hace algunos años. Se ha concedido gran importancia a la *decisión* a la hora de morir, una idea inducida tal vez en parte por la deshumanización de las prácticas médicas y hospitalarias de las últimas décadas.

Es posible que el énfasis recién descubierto en la *decisión* a la hora de morir sea una interpretación dramática de la idea heideggeriana de hacer «propia» la propia muerte. Ésta es, me parece, la explicación más significativa desde el punto de vista filosófico de la explosión de violencia juvenil en todo el mundo. En un mundo sin trabajo, donde las relaciones son problemáticas, donde los héroes de la gran pantalla destacan por arriesgar constantemente la vida, el hecho de enfrentarse a la muerte y morir se convierte no en un emblema del escapismo, sino en una forma de autoexpresión. Los pilotos de acrobacias que se estrellan solos en las montañas en vuelos animados por el alcohol o la inconsciencia son vistos como héroes, no como estúpidos. Los criminales que desperdician su vida en tiroteos inútiles son convertidos en celebridades. (Consideremos el caso de los personajes innegablemente encantadores de *Vivir sin aliento* y *Dos hombres y un destino*.) Hay muchas dimensiones sociológicas y psicológicas que considerar en tales fenómenos, pero no deberíamos subestimar el poder de la aspiración filosófica de libertad, de morir en los términos que decide uno, incluso (si es necesario) por las propias manos.

Hacer propia la muerte, saborear (o creer que uno va a saborear) la experiencia se ha convertido en un poderoso señuelo existencial. En su importante obra *Tras la virtud*, Alasdair MacIntyre lamenta el hecho de que sus contemporáneos expresen habitualmente la opinión de que

preferirían una muerte instantánea, sin aviso previo, y no tener que sufrir la muerte lenta y morosa que en otro tiempo permitía a la gente reflexionar y dar vueltas a sus vidas y sus pecados, componer el relato y el sentido de su existencia.[11] Éste es un tema que ha entrado a formar parte de los debates populares.

Después de la explosión del vuelo TWA 800 de Nueva York (en julio de 1996), las conversaciones surgidas en torno al tema resultaban reveladoras. Por un lado, se consideraba que los pasajeros eran víctimas. (Es una degradación del lenguaje y no una muestra de comprensión insistir, como hacen los políticos a menudo, en que son «héroes».) Pero, por otro lado, surgieron muchas conversaciones angustiadas, casi empáticas, sobre cómo debía de ser estar entre las víctimas. Una de las cosas que se comentaba a menudo era el terrible hecho de que, dado el carácter repentino de la explosión, no sólo no había elección (para las víctimas), sino que tampoco había tiempo, es decir, que no había tiempo para saborear o anticipar la experiencia, sólo para vivir la sorpresa y el pánico, que no había tiempo, en otras palabras, para hacer propia la propia muerte.

Más tarde se dio a conocer la noticia de que algunos de los pasajeros (aquellos situados en la parte trasera del avión) siguieron volando por el aire, presumiblemente con plena conciencia, durante otros diez o doce segundos. Eso inspiró un horror de signo exactamente inverso. Algunas personas insistían en que es mejor irse de golpe («no saber de dónde vino el golpe»). Otros declaraban que era preferible disponer de aquellos preciosos segundos: para comprender la situación, recogerse, por decirlo así, y vivir, ya que no saborear, la experiencia. En esta banal e insensible disputa a propósito de una horrible tragedia se podía ver toda la historia, incluso la naturaleza misma, de la preocupación humana por la muerte. ¿Qué debemos pensar sobre la muerte? ¿Qué significa prepararse para la muerte? ¿No sería mejor no pensar para nada en ella, incluso cuando sea inminente? ¿Es siquiera posible hacer propia la propia muerte?

El fetichismo de la muerte consiste en la glorificación de la experiencia de morir. Es una versión extrema aunque pervertida de la mentalidad del guerrero heroico, para quien la muerte es el momento crítico de la vida. Para los fetichistas de la muerte, en cambio, se trata de la experiencia *definitiva* (y no sólo la última). A diferencia de los héroes, que se enfrentan a la muerte en la batalla aunque esperan evitarla, el fetichista

11. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame, 1981, pág. 120 (trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001).

de la muerte flirtea con ella siguiendo su propio juego. El verbo «flirtear» parece de hecho perfectamente adecuado para el fenómeno, tanto porque el fetichismo de la muerte es un fenómeno innegablemente erótico, si no abiertamente sexual, como porque uno nunca está del todo seguro de la propia intención de llegar hasta el final. Así, el fetichismo de la muerte es un ingrediente familiar en algunas de las prácticas sexuales más peligrosas, en ocasiones letales, de sadomasoquismo.

Un fetiche, en muchas religiones, es un objeto sagrado, tal vez dotado de poderes mágicos. Desde Freud, la palabra describe también un objeto erótico y excitante, aunque se podría argumentar que la distinción entre lo religioso y lo erótico es en sí misma el producto de la malicia judeocristiana, y Freud es uno de sus más recientes seducidos. Sin embargo, dicho en términos seculares y asexuales, un fetiche es cualquier cosa que sea objeto de una atención y devoción excesivas. Así, Marx señaló con bastante razón el fetichismo del dinero y de los artículos de consumo en el capitalismo actual, y los historiadores de la cultura pop hablan con considerable nostalgia de aquel fetiche tan típicamente norteamericano, el coche (por lo menos antes de la década de 1980, cuando la mayoría de los coches no sólo pasaron a ser de fabricación alemana o japonesa, sino que estaban tan cargados de ordenadores y aparatos diversos que quedaba descartada cualquier aspiración a la intimidad en su interior para la mayoría de sus entusiastas amateurs).

Entonces en Estados Unidos —y ahora en el resto del mundo— el coche no sólo era algo útil y a veces necesario, sinò también un signo de estatus. También representaba la concreción de los propios poderes, de la propia personalidad, incluso del propio *yo*. Y sin embargo es sólo una máquina. El fetichismo de la muerte, de modo parecido, la convierte a ésta, un momento dentro del proceso de la vida, en el significado de la vida, en la prueba definitiva de la vida, incluso en el *sentido* de la vida. En las últimas líneas de *El extranjero*, el personaje de Camus, Meursault, declara: «Sólo había una clase de hombres, la clase privilegiada. Todos serían condenados por igual algún día». Meursault observa después que nada, ninguna de las decisiones de la persona, ninguna de sus acciones, marcaba alguna diferencia en aquel «negro horizonte» desde el que «una brisa lenta y persistente había estado soplando hacia mí, durante toda mi vida».

En *El mito de Sísifo*, Camus observa de modo parecido, esta vez en nombre propio, que «por la mera actividad de la conciencia transformo en una regla de vida lo que era una invitación a la muerte». Negarse a suicidarse, según el joven Camus, es lo que da sentido a la vida. Aunque

la filosofía de Camus es en conjunto una especie de celebración de la vida, uno no puede dejar de observar que parte siempre de una especie de fascinación por la muerte, tal y como él mismo admite más o menos en sus obras más autobiográficas.[12] La «pasión por la vida» que tanto celebra resulta a menudo indistinguible de una obsesión por la muerte. Uno puede dar *tanta importancia* como quiera a la muerte, pero ésta no es el elemento central en nuestra existencia. No somos seres-para-la-muerte, a pesar del hecho inevitable de que vamos a morir.[13]

La muerte es un hecho de la vida entre muchos otros (el nacimiento, los apetitos, la excreción y, según la sabiduría popular, los impuestos).[14] Podemos aceptar ese hecho sin ver por ello todo lo demás bajo su sombra. El fetichismo de la muerte merece reconocimiento como rebeldía frente a la negación de la muerte, pero pienso que debemos ser más críticos con la idea misma de la negación de la muerte y del fetichismo de la misma. Más allá de la bravata, lo que hay muchas veces en el fetichismo de la muerte es miedo e irresponsabilidad. Y me parece que buena parte del contenido de ambas obsesiones por la muerte no es más que una apreciación implícita de la vida.

«La muerte no es nada»

> Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros. Pues el bien y el mal no existen más que en la sensación, y la muerte es la privación de sensación. Y por ello un conocimiento adecuado de este hecho, que la muerte no es nada para nosotros, permite gozar de esta vida mortal, no porque le añada una duración eterna, sino porque suprime el deseo de la inmortalidad. Pues no hay nada temible en la vida para el que ha comprendido que no hay nada temible en el hecho de no vivir.
>
> Epicuro, *Carta a Meneceo*

12. En especial *The First Man*, publicado póstumamente en 1995, sin pulir, por la hija de Camus (Nueva York, Vintage, 1996 [trad cast.: *El primer hombre*, Barcelona, Tusquets, 1997]).

13. El esquema de este argumento es parecido al que emplea Sartre en *Being and Nothingness*, Nueva York, Philosophical Library, 1956, págs. 680-707 (trad. cast.: *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1989).

14. No cuesta mucho imaginar a un contable cripto-heideggeriano que pervirtiera el concepto de «Dasein» como ser-para-los-impuestos (u *Homo economicus*), para quien todas las prácticas de la vida habrían de encajar en categorías existenciales como la de «deducible de impuestos», «gastos laborales del empleado» y «ganancias de capital». (Por desgracia, eso no suena muy distinto de las vidas que el I. R. S. nos impone actualmente a muchos buenos ciudadanos.)

> Sin duda, no se conoce ningún juego de azar más grandioso que el juego de la vida y de la muerte. En él nos enfrentamos a cada decisión con supremo suspense, inquietud, miedo. Para nosotros, es todo o nada. Por otro lado, la Naturaleza, siempre honesta y abierta, no miente. Habla muy claramente sobre la cuestión, de modo parecido a como lo hace Krishna en el Bhagavad Gita. Su testimonio es que no hay nada por encima de la vida y la muerte del individuo.
>
> ARTHUR SCHOPENHAUER,
> *El mundo como voluntad y representación*

El rechazo del fetichismo de la muerte gira naturalmente alrededor de una de las tesis más clásicas de la sabiduría clásica sobre el tema, la idea de que «la muerte no es nada». En consecuencia, se deduce, no hay nada que temer (y nada que negar). Escuelas enteras de filosofía se han consagrado a este par de proposiciones, que la muerte no es nada y por lo tanto no hay nada que temer. En este contexto, el nombre más famoso es el de Epicuro (340-270 a.C.), seguido por su discípulo romano, Lucrecio (98-55 a.C.). Miles de kilómetros hacia el este, Chuang-Tze (369-286 a.C.) y otros taoístas también insistieron en que la muerte no era nada, una idea defendida más tarde por muchos budistas y, en tiempos modernos, por Schopenhauer. Para los epicúreos, la muerte no era nada en un sentido bastante llano: «Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros. Pues el bien y el mal no existen más que en la sensación, y la muerte es la privación de sensación. Mientras existimos la muerte no está presente y cuando la muerte está presente nosotros ya no existimos».[15]

Lucrecio, un seguidor de Demócrito al igual que Epicuro, propuso que el alma humana no era más que una combinación de átomos, los cuales se dispersaban con la muerte, sin dejar nada tras de sí. Chuang-Tze suscribe una imagen parecida, por más que el taoísmo sea una filosofía holista y no atomista. Igual que los filósofos occidentales, los taoístas ponían un gran énfasis en la idea de que los seres humanos forman parte de la naturaleza. Nuestra individualidad viene a ser una ilusión, y uno de los ideales de la vida es contemplar la vida y la muerte con ecuanimidad y serenidad. Chuang-Tze nos ha dejado una serie de bellas imágenes, como, por ejemplo, la que representa la muerte de un individuo como una gota de agua que se reúne con todas las demás gotas en un río. Por ello la muerte no es nada y no hay nada que temer.

15. «Letter to Menoeceus», en Epicuro, *Letters, Principle Doctrines and Vatican Sayings*, Indianápolis, IN, Bobbs-Merrill, 1981, pág. 54 (trad. cast.: *Carta a Menecco y máximas capitales*, Madrid, Pearson Educación, 1987).

La tesis de que la muerte no es nada no tiene por qué ser una negación de la muerte. De acuerdo con ella aceptamos la muerte, y aceptamos la muerte *como* muerte, no como puerta hacia otra vida. Los epicúreos y los taoístas no negaban que la muerte fuera inevitable (aunque algunos taoístas posteriores especularan con la idea de la inmortalidad personal).[16] La cuestión era que la muerte no importaba, y que en cierto sentido era irreal. La dispersión de los átomos, o la reunión de lo que nunca había llegado a separarse del todo, ¿por qué habrían de preocuparnos estas cuestiones? Pero la acusación más seria es que la concepción de que la muerte no es nada está asociada o lleva a la idea de que la vida no es nada, o nada significativo, o incluso que la vida es una carga, algo indeseable. Tal idea queda sugerida (aunque de forma controvertida) en las cuatro Nobles Verdades del budismo, y a veces parece esconderse también detrás del taoísmo. Es básica para la noción de «liberación» presente en las tres grandes religiones sudasiáticas: el hinduismo, el jainismo y el budismo, y, por supuesto, desempeña un papel central en el pesimismo de Schopenhauer.

La idea de que la vida es sufrimiento está especialmente presente en la tradición judeo-cristiano-islámica. Tanto en el judaísmo como en el cristianismo hay una insistencia constante en la necesidad de trascender el sufrimiento y «vencer» a la muerte. ¿Pero no es esto también una forma de despreciar la vida? Concebir la vida esencialmente como dolor y sufrimiento y la muerte como una liberación de dicho dolor y sufrimiento tal vez pueda aliviar nuestro miedo a la muerte, pero a un considerable precio para nuestra consideración de la vida. Lo que cuenta es nuestra vida eterna, no la vida meramente terrenal. Tal es el espíritu negador del que Nietzsche acusa a los pensadores que aspiran a una trascendencia, comenzando por Sócrates, quien (según Nietzsche) odiaba la vida o soñaba con otros mundos mejores. El epicúreo y el taoísta, en cambio, no prometen ningún otro mundo. Pero si la muerte no es nada más que una dispersión de los átomos o de la sustancia de nuestros cuerpos, o la reunión de nuestras almas con la naturaleza de la que nunca se habían separado realmente, ¿qué es la vida sino una mera conjunción de átomos o almas?

16. «Wei Boyang y su leal discípulo, junto con su perro, resucitaron, se convirtieron en auténticos inmortales y se marcharon.» *Shenxian Zhuan*, siglo XIV.

Pienso que es posible eximir de estos cargos al epicúreo y al taoísta. Debemos entender el contexto en el que se introdujo la idea de que la muerte no es nada. Dicha tesis debería verse como una reacción frente a la idea de que la muerte es una experiencia terrorífica (y eterna). Frente al creciente pánico ante la otra vida y el ánimo punitivo de los dioses, Epicuro ofrece una señal saludable. Su tesis no iba dirigida contra la muerte (o la preocupación por la muerte), sino contra los dioses y contra la inquietud por su carácter vengativo. Epicuro insistía simplemente en que no había dioses, como tampoco una vida después de la muerte en la que los dioses pudieran actuar sobre nosotros. En este contexto, no había nada por lo que preocuparse. Podemos imaginar perfectamente que sobre el temible trasfondo religioso de la época, lo que Betty Sue Flowers llamaba el «Escenario vacío» debía parecer un alivio tremendo.[17]

Lo que resulta inquietante en toda esta línea de argumentación, desde los antiguos hasta los modernos parisinos y neoyorkinos, es que realmente ignora la gravedad, si no el sentido, de la pregunta *¿qué significa la muerte para mí?* Podemos comprender los contextos en los que Epicuro y Chuang-Tze trataban de neutralizar la histeria que rodeaba a la muerte en sus culturas, pero en el contexto contemporáneo de la negación de la muerte y el fetichismo relacionado con ella, pienso que se impone una dialéctica muy distinta. Alguien que se preocupara por la importancia espiritual de la muerte bien podría decir que la expresión «la muerte no es nada» pierde de vista el sentido del problema, pero es que sentido es precisamente lo que no hay. El miedo a la muerte consiste más bien en un complejo de inquietudes y confusiones, no sólo acerca de la posibilidad de que haya una vida después de la muerte, sino sobre la vida que termina con ella. En el significado de la muerte reside, ni más ni menos, el significado de la vida.

La espiritualidad y la dimensión social de la muerte

> Sé que es algo común; todas las vidas deben terminar en la muerte, deben pasar de la naturaleza a la eternidad. Mi padre perdió a su padre, y mis hijos perderán al suyo, y sus hijos (esto es algo que cuesta tener presente) perderán al suyo.
>
> Martin Amis, *Experiencia*

17. Betty Sue Flowers, «Death: The Bald Scenario», en Malpas y Solomon (comps.), *Death and Philosophy*, Londres, Routledge, 1998.

Más que su tesis de que «la muerte no es nada», lo que nos interesa para nuestra discusión de la espiritualidad es el énfasis que pone Epicuro en la relevancia social de la muerte. No debe confundirse esta idea con la observación obvia de que la muerte afecta a los supervivientes tanto como a los difuntos. Se trata más bien de que deberíamos concebir la muerte como un evento dentro de un entramado social, en lugar de entregarnos al mórbido solipsismo que ve la muerte como una confrontación personal con la nada. La muerte es en todo caso un fenómeno social, a pesar de todas las pretensiones existencialistas de que cada uno de nosotros «muere solo». Incluso el más cobarde de nosotros se preocupa por cómo morirá, es decir, por cómo debe comportarse y conducirse con dignidad. Nos preocupamos por cómo debe disponerse de nuestros cuerpos después de nuestra muerte. Pero por encima de todo, nos preocupamos por las personas que amamos.

Muchas veces contemplamos la muerte desde la perspectiva autocomplaciente de que mi muerte es mala porque *priva al universo de mi persona*. Me represento el mundo sin mí, como los personajes de Sartre en *A puerta cerrada*. Los veo hablar sobre mí, reírse de mí, compadecerse de mí. Veo cómo alguien sale con mi esposa y se casa con ella, cría a mis hijos, refuta mis libros. O peor aún, veo que me ignoran. Esto no es ningún gran planteamiento metafísico ni ninguna ontología fundamental, sino un mezquino egoísmo envuelto en un halo de misterio. Lo que llamo «solipsismo mórbido» significa concebir la muerte únicamente en términos del yo. Pero la esencia misma de la espiritualidad, y lo que lima las aristas de la muerte, es contemplarla dentro de un contexto más amplio, no centrado en el yo, sino que conceda especial importancia a la dimensión social de la muerte. Nuestra vida está vinculada a otras personas y se define a partir de ellas. Nuestro final se define también por referencia a los demás.

Para apreciar la importancia de esta idea no es necesario comprometer nuestro desarrollado sentido de la existencia individual ni rebajar nuestras preocupaciones personales sobre la muerte. Significa decir que somos, primero y antes que nada, animales sociales. La propia muerte es siempre, excepto en el caso de las personas más solitarias, un trastorno (uno espera que apreciable) para una red de relaciones. Incluso para estas personas solitarias, la muerte significa, vista desde su perspectiva, una alteración del pasado o de posibles relaciones futuras o, llevando el dramatismo al extremo, un lamento por el hecho de que uno esté muriendo, de forma más bien *antinatural*, completamente solo.

Lo que Heidegger señala como la singularidad única del ser-para-la-muerte no me parece más que otra versión del solipsismo mórbido. Pero cuando pienso en mi propia muerte, no puedo evitar pensar en cómo me verán otras personas, qué recuerdo y consideración tendrán de mí. Cuando imagino mi propio funeral, *à la* Freud, lo imagino a través de los ojos de otras personas, no de los míos, aunque mi perspectiva sea, lógica e irreductiblemente, mía y nada más que mía. Cuando imagino mi cuerpo sobre una losa de mármol, o cubierto de sangre en medio de la calle, o paralizado por el dolor terminal, imagino que son otros los que me ven, no yo. Cuando me preocupo por cómo voy a morir, me preocupo por otros a la vez que por mí (por mi dolor, mi humillación). Por supuesto, también me preocupa mi reputación, pero en este caso más que en ningún otro se hace evidente la naturaleza social del yo. Después de todo, ¿qué importancia puede tener *para mí*, póstumamente, si morí como un héroe, como un cobarde o como un bufón?[18] Sin embargo, tiene evidentemente mucha importancia para mí *ahora*, precisamente porque anticipo los pensamientos y las reacciones de otras personas.

La mayoría de sociedades, sin duda, consideraría evidente esta idea. Se halla implícita en sus rituales de duelo. La muerte es una inquietud espiritual no sólo porque nos preocupa el destino del alma, sino en la medida en que la espiritualidad, y por lo tanto la muerte, son inquietudes irreductiblemente sociales e interpersonales. Pero nuestras avanzadas y decadentes filosofías ignoran o rechazan explícitamente esta forma de pensar. La muerte es algo por lo que pasamos solos. Lo que tememos de la muerte es nuestra inminente disolución en la nada. Pero es importante ver el luto y el duelo como aspectos de la muerte más que como meros artefactos culturales que propiamente sólo interesan a los antropólogos. Es esencial que nos forcemos a pensar que, por más dramática u horrible que sea la muerte, el momento de morir propiamente dicho no es otro que el relato completo de una vida. (En este contexto, podríamos pensar en el mórbido Sileno, para quien toda la vida consistía en morir.)

18. Alguien podría objetar que seguramente mi dolor y mi angustia no le importan a nadie más que a mí, aparte de algunos amigos y familiares compasivos y el equipo médico que debe buscar la manera de aplacarlos. Pero pienso que el dolor y la ansiedad son cuestiones harto distintas de la muerte, no en el sentido analítico que he estado cuestionando, sino en el sentido más evidente de que son rasgos de nuestra experiencia que resultan desagradables en cualquier caso, y todavía más cuando la perspectiva es eterna y no terminal. La muerte y morir no son necesariamente dolorosos, y la angustia puede interpretarse, tal como vengo defendiendo, en un contexto más amplio y social que el «ser-para-la-muerte».

En los dibujos animados, hace tiempo que se ha convertido en un cliché que cuando uno está a punto de morir toda la vida le pasa por delante de los ojos (interiores).[19] En lugar del argumento «la muerte no es nada», ahora diríamos que es la riqueza de la vida lo que provoca el *pathos* que rodea a la muerte. Quiero vivir por todos mis amigos y responsabilidades sociales. Quiero vivir porque amo. Quiero vivir porque estoy entregado a mis proyectos, prácticamente todos de naturaleza social, tal como Sartre hubiera sido el primero en reconocer, por más solipsista que sea su práctica (escribir, por ejemplo). Quiero vivir porque hay otros que me necesitan, y porque yo me preocupo por otros. Soy irreemplazable en su mundo igual que ellos lo son en el mío.

La idea de que la muerte pone fin a los propios planes y proyectos vitales no debería interpretarse en un sentido meramente egoísta, referido meramente a *mis* proyectos. Muchos de mis planes y proyectos implican esencialmente a otras personas, no sólo su relación conmigo, o sus opiniones sobre mí, o sus sentimientos hacia mí, sino sus propios planes y proyectos y, en general, su propio bienestar. Así, por poco filosófico que pueda parecer decir esto, una inquietud fundamental relacionada con el miedo a la muerte es *¿qué les ocurrirá a ellos?* Tal vez este proteccionismo oculte una concepción agrandada de uno mismo. Tal vez uno no sea tan necesario como piensa, y hay una línea de razonamiento perfectamente plausible que va del «mi familia morirá de hambre sin mí» al relativamente tranquilizador «otro se ocupará de ellos», al desmoralizante «otro ocupará mi lugar» y al horrible «al final se olvidarán de mí».

Esto es cierto, sin duda. Uno tiende efectivamente a convertirse en una mera memoria y, tras una generación o dos, ni siquiera eso. Para la mayoría de nosotros probablemente es una buena cosa que no nos quedemos dando vueltas por aquí para comprobar que efectivamente es así. Todos acabaríamos gritando, como el personaje de Jimmy Stewart en *¡Qué bello es vivir!*: «¿No te acuerdas de mí?». Y luego, tal vez, conseguiríamos una segunda oportunidad, de nuevo junto a nuestros seres queridos.

Al pensar sobre la muerte, tengo claro que lo que realmente me preocupa son las personas que dejo tras de mí. Esto es así, en parte, a causa de mis intereses, mi orgullo, mi vanidad. Mi interés no es exclusivamente altruista. También es egoísmo, vanidad, orgullo, vergüenza, y el miedo a perder el control (el verdadero horror de *A puerta cerrada* de

19. En un antiguo cómic de Walt Disney, Pluto (el perro de Mickey) deja de ser un cachorro que piensa sólo en huesos y *frisbees* cuando está a punto de ahogarse y ve de cerca la muerte.

Sartre). De modo que no es una cuestión enteramente espiritual. La muerte es lo que nos individualiza sólo en la medida en que ataca por el lado vulnerable de las relaciones más íntimas y significativas. En sí misma, la muerte no es nada y el hecho de morir no merece ninguna celebración. En último término sólo es significativa porque nuestras vidas lo son y su significado es completamente dependiente de las demás personas. Incluso el ermitaño se imagina el efecto que tendrá su muerte sobre otros y cómo encajará en el río colectivo de la vida con el que se reúne, como una gota de agua taoísta.

Tal vez no sea cierto que la muerte no es nada, en la medida en que podemos hacer algo con ella, una muerte noble, una muerte que no sea sólo la de uno mismo, una muerte que tenga en cuenta a los demás, en nombre de los demás. Tal vez según Heidegger esto sea una muerte inauténtica, pero es la muerte tal como la concebían los héroes homéricos. Allí es donde la filosofía de la espiritualidad debería llevarnos de nuevo: lejos del fetichismo de la muerte, lejos del solipsismo mórbido, lejos de las obsesiones con la nada, y de vuelta a la riqueza de nuestras vidas. Tememos a la muerte porque pone fin a nuestras vidas. Esto es una verdad trivial. Pero podemos apreciar la muerte en la medida en que nos identifiquemos con las personas que nos rodean, con nuestra cultura, con la humanidad, y con la *vida*. En la medida en que seamos capaces de hacerlo, la muerte no es el final de nada, mientras no rebajemos nuestra espiritualidad con la idea de que nosotros mismos *como individuos* engañaremos a la muerte y ganaremos algún tipo de vida eterna personal.

CAPÍTULO 8

El yo en transformación: el yo, el alma y el espíritu

> El filósofo chino se despertó sobresaltado, pues había estado soñando que era una mariposa. Y durante el resto de sus días, no supo si era un filósofo chino que había soñado que era una mariposa, o una mariposa que estaba soñando que era un filósofo chino.
>
> CHUANG-TZE

En el capítulo 1 sugerí que, aunque la espiritualidad se ocupa especialmente del yo, no debe confundirse con una superación del mismo. Es mejor concebirla como una expansión del yo. Sin duda, esta frase es susceptible de toda clase de malinterpretaciones, comenzando por su interpretación vulgar como un egoísmo ampliado, la idea de que el mundo le pertenece a uno, que es su coto privado. O bien podría confundirse con un narcisismo ampliado. Pero la expansión del yo a la que me refiero debe mucho a Hegel y, antes que a él, a cientos de generaciones de místicos y pensadores asiáticos que vieron claramente que nuestra concepción ordinaria del yo individual es en realidad bastante pobre y frágil. No hace falta convertirse en un místico para defender esta idea. Podemos encontrarla en versiones perfectamente naturalistas, en especial en nuestras diversas experiencias amorosas y en nuestra identificación con la naturaleza en sentido amplio, así como en nuestra apreciación de las diferentes nociones de identidad personal presentes en varias sociedades no occidentales. Tal como indicó el antropólogo francés Marcel Mauss en 1938, el yo es una «categoría delicada», sujeta a variaciones sustanciales.[1]

1. M. Mauss, «A Category of the Human Mind: The Notion of Person, the Notion of Self», en M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes (comps.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, págs. 1-25.

El interés por el yo y por el alma que resulta tan importante para la espiritualidad procede de diversos motivos. Por un lado, la búsqueda del yo es una expresión de nuestra búsqueda de un sentido y de la angustia existencial que caracteriza a nuestra necesidad de darnos un significado y un papel en el mundo. Es el resultado natural de la reflexión y la autoconciencia. Por otro lado, la exaltación del alma viene motivada muchas veces por un deseo irrealizable de eludir la muerte, de que alguna forma más o menos atenuada de la propia conciencia o al menos de la propia identidad y de la propia vida perdure indefinidamente. Tales nociones resultan a menudo confusas y contradictorias, pero es el deseo de evitar la muerte, tal como he indicado, lo que está equivocado. La muerte es simplemente una parte de la vida, y la vida sigue adelante, aunque por poco tiempo, en los corazones y las mentes de aquellos que nos han amado o sobre quienes hemos influido. Con esto hay suficiente. Pero la cuestión anterior, la búsqueda de un sentido, no puede ser más crucial para el proyecto humano. El yo (o el alma) como fuente de sentido es un elemento indispensable en cualquier concepción de la espiritualidad.

«¿Quién eres?» El yo y el alma

> El yo es aquella cosa consciente y pensante que es sensible o consciente del placer y del dolor, que es capaz de ser feliz o miserable, y por ello se preocupa por sí misma, hasta donde alcanza dicha conciencia.
>
> John Locke,
> *Ensayo sobre el entendimiento humano*

La espiritualidad es un modo (o muchos modos) de estar-en-el-mundo. Comienza por saber cuál es nuestro lugar en el mundo. Sin duda, la espiritualidad requiere también una gran dosis de humildad ontológica, que a menudo se interpreta erróneamente como una conciencia de nuestra insignificancia absoluta. Pero la espiritualidad no significa una renuncia o una negación de uno mismo para saltar a la plenitud (o al vacío budista) del cosmos. Comienza por la conciencia concreta de nuestro yo y está anclada en ella y se caracteriza por la trascendencia del yo, no por su abandono. Tampoco en este caso debería interpretarse la trascendencia como un «dejar atrás» (la trascendencia como un reino más allá de éste), sino más bien como un «llegar más allá», una expansión

del yo. El alma es al mismo tiempo una forma (engañosa) de caracterizar esta expansión del yo y una negación (en forma de confinamiento) de esta expansión.

¿Cuál es el aspecto concreto del yo que se expande y se trasciende en este sentido a través de la espiritualidad? Nuestra conciencia de la identidad personal. Pero la identidad personal tiene que ver con cosas muy distintas según la cultura. En China, si alguien pregunta *¿quién eres?* en una conversación se refiere la mayoría de las veces a *¿cuál es tu familia?*, mientras que en Estados Unidos *¿quién eres?* significa la mayoría de las veces *¿cómo te ganas la vida?* La identidad personal tiene que ver también con cuestiones muy diversas según el individuo, en función del tipo de vida que le ha tocado vivir, de su temperamento, de su talentos y de sus posibilidades. Si lo pregunta un empresario curtido pero todavía escrupuloso ante un negocio sucio potencialmente lucrativo, *¿quién soy yo?* remite a una inquietud muy distinta a la del *¿quién soy yo?* formulado por un estudiante al escoger una carrera o a la del *¿quién soy yo?* formulado por una madre y ama de casa frustrada que no ha tenido nunca la oportunidad de poner a prueba sus talentos en el mercado laboral. En el contexto de la espiritualidad, en cambio, la pregunta *¿quién soy yo?* lleva muy rápidamente a la especulación acerca del alma inmortal y de la fusión del yo en la inmensidad del universo. Pero en este punto yo diría: ¡alto! Vayamos por pasos. Tal vez no sea necesario concebir el «quién» espiritual de este modo y, probablemente en ningún caso, en términos ni de inmortalidad ni de fusión.

Si tomamos como punto de partida la identidad personal concreta, debemos observar que todo ser humano posee una *cierta* concepción de sí mismo, y que tal concepción puede ser cuestionada tanto en su alcance como en su contenido. Tomada en su sentido más restringido, la pregunta *¿quién soy yo?* parece reclamar la asignación de un nombre. En ocasiones, tal interrogación puede adoptar tintes dramáticos, como por ejemplo después de un accidente o de un largo sueño bajo el efecto de las drogas. Un nombre implica a su vez una historia y un lugar en el entramado social. En momentos de crisis moral, la misma pregunta puede suponer un signo de desesperación o de profunda confusión existencial. *¿Quién soy yo?* significa *¿qué se supone que debo hacer ahora?* Mi historia y mi lugar y posición dentro de la sociedad están en cuestión. Lo que me preocupa no es lo que he sido, sino lo que debería ser. Tales crisis existenciales evocan la angustia que tanto celebraban Kierkegaard, Heidegger, Sartre y todos esos millones de adolescentes ericksonianos. Pero en un contexto espiritual, que no es lo mismo que una crisis exis-

tencial (y no tiene nada que ver, *en contra* de algunas tradiciones espiritualistas, con ninguna droga), la cuestión parece requerir algo más que el yo ordinario y la identidad meramente social. La difícil pregunta que se plantea es ¿cuánto «más»? De nuevo deberíamos resistir a la tentación de dar el salto hacia la trascendencia y lo divino.

En momentos filosóficos o ecuménicos, pensamos en esta identidad personal ampliada en términos abstractos: «Soy un ser humano». Tales pensamientos ya son un paso hacia la espiritualidad, porque (al menos momentáneamente) dejamos de pensar en nosotros mismos como seres particulares con nuestros intereses propios y nos pensamos en cambio dentro de una comunidad de seres esencialmente similares. Este sentido idealizado del yo queda bien representado por el arte clásico, por ejemplo el arte griego, en el que las figuras heroicas aparecen retratadas como tipos ideales y no como individuos («con sus verrugas y todo»). Es evidente el contraste con la escultura romana, un pueblo célebre por su falta de espiritualidad, en la que sí se nos muestran las verrugas. Este sentido idealizado del yo también puede identificarse en fuentes religiosas tan diversas como el cristianismo y el confucianismo, en la tesis de que la *humanidad* debe buscarse en todos y cada uno de los individuos. Por desgracia, la respuesta habitual a la pregunta *¿qué es ser un ser humano?* no es ni abstracta ni ecuménica. El griego idealizado tenía aspecto de... griego. La humanidad es retratada típicamente a partir de uno mismo. En la mayoría de contextos culturales, sin excluir Europa y Norteamérica, un ser humano significa una persona *como nosotros*, donde «como nosotros» (y «persona») se refiere en unos casos a los compañeros masculinos de Aristóteles en la aristocracia ateniense, en otros a los habitantes de Java de Clifford Geertz, en otros a los fieles republicanos de George W. Bush y en otros a los chinos. La definición excluye tanto como incluye. Tal exclusión se vuelve aún más grave cuando se absolutiza como «los amados de Dios» o «el pueblo escogido». Así usado, el término «ser humano» ya no es una categoría biológica. Es una torpe y a veces opresiva arma política. Una concepción espiritual del yo debe comenzar por rechazar cualquier concepción de este tipo, y retener en cambio el yo personal concreto y su anclaje ontológico.

Es importante no confundir este yo concreto personal, sin embargo, con la *individualidad*. Hay un sentido popular en el que se dice que todas las personas son importantes porque son «únicas», pero esto es tan irrelevante para la identidad personal como carente por lo demás de todo interés. (¡Piénsese en las verrugas romanas!) Hay más que decir en favor

de nuestra importancia en la medida en que *no* somos únicos, sino que compartimos nuestros rasgos más significativos (con nuestros prototipos ideales). Tal como argumentaron tanto Hegel como Nietzsche, la categoría de lo individual se ha desarrollado a menudo, en cierto tipo de sociedades, de modo falso o trivial. Por ejemplo, en la filosofía y la religión occidentales ha habido una tendencia cada vez más marcada hacia la *subjetividad* pura, ya evidente en las *Confesiones* de San Agustín y que cristalizó 1.300 años más tarde en las *Meditaciones* de Descartes. La idea es que el yo concreto debe buscarse en nuestro «interior», al que tenemos un «acceso privilegiado», y que es por lo tanto directamente cognoscible mediante la «introspección». El concepto antiguo del alma individual queda redefinido pues como accesible a la introspección, y para cuando llegó Descartes se había vuelto más o menos equivalente al de mente.

Sin embargo, en muchas culturas, la conciencia del yo y la identidad personal tienen poco o nada que ver con la introspección y con este extraño sentido «privado» de la individualidad que se deriva de ella. En contraste, la conciencia del propio yo y de la identidad personal está estrechamente relacionada con el lugar que se ocupa dentro de la familia, del grupo, de la comunidad. En otras palabras, la concepción ordinaria del yo ya está ampliada y abarca no sólo al individuo, sino todas sus relaciones y vinculaciones con otras personas, y a menudo también con la tierra y su riqueza natural. Incluso dentro de la filosofía occidental encontramos declaraciones como que «un hombre no es sino una red de relaciones, y sólo éstas le importan» por parte de pensadores tan brillantes como Saint Exupery. Sin embargo, la filosofía occidental es notoriamente individualista, y frecuentemente se halla confinada en un estrecho paradigma introspectivo de la personalidad, la noción metafórica de que el yo o el alma es algo que debe buscarse dentro, en contraste con su manifestación en el comportamiento y en el «mundo exterior».

¿Qué importancia tiene la autorreflexión para el yo y el alma? A veces hablamos de «mirar dentro de la propia alma», pero ¿tiene sentido hablar así, si tenemos en cuenta que también se dice que el alma es algo ajeno a las particularidades de nuestra experiencia? ¿O es que uno mira dentro de su propia alma precisamente en la medida en que uno mira hacia sí mismo *no* como conciencia, sino como persona que se comporta de tal y cual manera, y expresa tales y cuales sentimientos, en la medida, pues, en que uno mira su alma como si mirara a otra persona? O bien, en un sentido más oscuro, podemos suponer que uno mira dentro de la propia alma precisamente en la medida en que uno se mira a sí

mismo *no* como individuo, sino sólo en cuanto uno es consciente de estar-en-el-mundo. Esto es lo que Heidegger llamaba *Dasein*, simplemente «estar ahí». Heidegger (igual que Hume antes que él) respondería inmediatamente que no hay ningún alma que encontrar. Así pues, ni siquiera por medio de la introspección podemos estar seguros de si lo que encontramos en la propia conciencia es el yo o el alma, y podemos ir más lejos (como hace Heidegger) y preguntar si tiene sentido la metáfora de mirar dentro. Si vamos aún más lejos, alguien podría identificarse no como un ser humano particular, ni siquiera como humano, sino como algo indefinido, tal vez como una conciencia omnicomprensiva de carácter cósmico o universal que simplemente se encuentra ubicada en un lugar específico. Tal es lo que Hegel llamaba «Espíritu», pero el Espíritu, igual que el alma del metafísico, podría significar exactamente lo contrario de algo individual que estuviera dentro de nosotros, y ciertamente no ser *mente* ni *sujeto* en el sentido de algo separado del cuerpo y del mundo biofísico.

De este modo, lo que al principio parecía simple (cada uno de nosotros tiene su alma y es inmediatamente consciente de ella) suscita una tormenta de preguntas: ¿cuál es la relación entre el yo, el alma y la mente? ¿Son acaso nombres distintos para una misma cosa (como en Descartes, por ejemplo)? ¿O es el yo algo situado *en* la mente y trascendente al alma y para nada situado «en» la mente natural? Tan pronto como comenzamos a cuestionar la presunción de que a cada persona le corresponde un alma, ¿qué hacemos con la noción de la multiplicidad de los yoes, que se ha trasladado ahora de los anales de la psiquiatría a la teoría básica de la personalidad (y a la fantasía hollywoodiense)?[2] ¿Qué hacemos con la noción del yo «des-centrado» y «fragmentado» a la que son tan aficionados la mayoría de posmodernos franceses? ¿Qué hacemos con la noción de «no-yo» (*Anatman*), tan central en varias versiones del budismo? Y lo más importante de todo para nuestro examen de la espiritualidad, ¿qué hacemos con el Espíritu de Hegel (*Geist*, a menudo traducido erróneamente al inglés como *mind* [«mente»]) y con las pretensiones de tantos místicos de que el verdadero yo no es en último término individual sino cósmico? ¿Debemos abandonar la subjetividad y la individualidad, o son sólo una aproximación engañosa a un fenómeno mucho más amplio y complejo?

2. Véase, por ejemplo, Owen Flanagan, *Self Expressions*, Oxford University Press, 1996. En Hollywood abundan los ejemplos, desde el clásico *Las tres caras de Eva* (1957) hasta la más reciente y ridícula *Yo, yo mismo e Irene* (2000), de Jim Carrey.

Más allá de Descartes: la mente y el problema de la relación mente-cuerpo

> Aunque ciertamente poseo un cuerpo con el que estoy estrechamente vinculado, sin embargo, como tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en la medida en que soy una cosa pensante y sin extensión, y como por otro lado poseo una idea clara y distinta del cuerpo, en la medida en que es sólo una cosa extensa y no pensante, es indudable que yo [como mente] soy entera y verdaderamente distinto de mi cuerpo, y puedo existir sin él.
>
> René Descartes, *Meditaciones*

Uno de los problemas más antiguos en filosofía, directamente relacionado con la noción de yo y de identidad personal y que bloquea el progreso hacia una naturalización del alma y del espíritu, es la concepción cartesiana de la mente y el llamado problema de la relación mente-cuerpo. Habitualmente se dice que el problema tiene su origen en las reflexiones y meditaciones de René Descartes y en el dualismo cartesiano. Descartes consideró que la mente era una sustancia especial, una cosa inmaterial y sin extensión que no ocupaba un lugar en el espacio y que era enteramente distinta del cuerpo (extenso). Pero entonces, ¿cómo puede estar la mente conectada al cuerpo o, más precisamente, al cerebro?

Hoy en día existe un consenso general, compartido por grupos de interés tan diversos como los posmodernistas afrancesados y los científicos cognitivistas aficionados a la neurología, con relación a que Descartes cometió un error estúpido. Separó lo que evidentemente no debía haber separado y obligó con ello a los filósofos a pelearse durante trescientos años con un rompecabezas hasta poner las piezas de nuevo en su lugar.

Sin embargo, deberíamos pararnos a considerar si la distinción entre la mente y el cuerpo no se remonta de un modo u otro a la Antigüedad, tal vez incluso al origen de la autoconciencia humana. Podemos encontrarlo en muchas, si no en la mayoría, de las tradiciones filosóficas. Consiste en el reconocimiento de que las personas (y en muchas tradiciones, si no en la mayoría, también otros animales) poseen al menos dos aspectos distintos, evidentemente vinculados pero no idénticos: su ser meramente material o físico y otra cosa, su vida, su espíritu, su ánimo, su alma, su mente. Tras la muerte, el ser material permanece. La

vida parece haberse ido. Vistos de este modo, la «mente» y el «cuerpo» no son otra cosa que dos pobres y escuetos términos para referirse a estos dos aspectos distintos. Y alguna distinción de este tipo se halla implícita prácticamente en todos los lenguajes y en todas las formas conocidas de pensamiento.

Aunque para Descartes la mente y el alma eran en buena medida intercambiables, no queda nada claro hasta qué punto pensaba que la supervivencia del alma tras la muerte acarreaba consigo los rasgos propios de la mente, como por ejemplo las memorias y las emociones particulares. Descartes estaba interesado en la neurología (es decir, en la relación existente entre la conciencia y el cerebro). Pero está bastante claro que lo que en último término le interesaba no era tanto la intriga fisiológica como la confrontación a menudo violenta entre religiones, y el conflicto aparentemente insuperable entre la religión y la ciencia. El «alma» era el nombre de un dominio que podía ser conocido y explorado subjetivamente y con independencia de la autoridad tanto científica como religiosa.

En el feroz debate sobre las «sensaciones y los procesos cerebrales»,[3] rara vez se aprecia hasta qué punto la tradicional separación de la mente y el cuerpo ha servido para proteger dos esferas muy distintas dentro de las inquietudes y las investigaciones humanas. Esto era algo evidente ya al comienzo del cristianismo, y se había convertido en un problema de primer orden a finales de la Edad Media y en la época en que escribía Descartes. La distinción de éste entre dos sustancias protegía a las ciencias físicas de la autoridad dogmática de la religión, y a lo largo de los siglos siguientes protegió a la religión de las ciencias físicas. Immanuel Kant resumió elegantemente esta dicotomía años más tarde al señalar que «limitamos el conocimiento, para dejar espacio a la fe». La separación de la mente y el cuerpo no fue ningún «error» filosófico.[4] Durante muchos siglos, sirvió más bien para hacer posible la filosofía

3. «Sensaciones y procesos cerebrales» era la expresión de moda a mediados del siglo pasado, cuando el debate se centraba de forma casi exclusiva en las condiciones de carácter contingente de las unidades básicas de la experiencia (según el empirismo tradicional) y los entonces desconocidos procesos cerebrales. Véase, por ejemplo, J. J. C. Smart (1959), «Sensations and Brain Processes», reimpreso (junto con otros artículos parecidos) en William Lyons (comp.), *The Philosophy of Mind*, Londres, Dent, 1995.

4. Con esto pretendo abrir otra perspectiva y no contradecir la innovadora tesis del neurólogo Antonio Damasio en *Descartes Error*, Nueva York, Addison-Wesley, 1997 (trad. cast.: *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 1996). De hecho, las investigaciones de Damasio apoyan la tesis radical que propongo en los capítulos 2 y 4 de que las emociones y las razones no son tan distintas, *ni siquiera al nivel neurológico más básico*. Pero es necesario contrarrestar esta demonización de Descartes, típica de la ciencia cognitiva contemporánea, con consideraciones históricas y culturales.

occidental (como estudio de la libertad y la fe humanas, así como de sus consecuencias).

Este planteamiento del «problema» es bien distinto de la concepción actual de la relación mente-cuerpo como un conjunto de cuestiones técnicas, cuasi científicas. Digo cuasi-científicas porque existe cierta tensión entre los que realizan la investigación empírica sobre el cerebro y los filósofos que teorizan a partir de ella. Descartes no habría planteado el problema de la relación mente-cuerpo (o mente-cerebro) si no fuera por el desarrollo que tuvo el conocimiento científico del cerebro (sobre el que Descartes tenía tanto conocimiento como cualquiera de sus contemporáneos) en el siglo XVII. El descubrimiento del neutrón, a finales del siglo XIX, y el mayor conocimiento de la fisiología y el funcionamiento del cerebro a finales del siglo XX sitúan actualmente el problema en primera línea, tanto para los neurocientíficos como para muchos filósofos. Alguien podría sugerir que tal vez sea éste el motivo por el que no se plantea tal problema en Aristóteles, Confucio o los Upanishads, a pesar del interés de las tres tradiciones por la naturaleza de la persona y del alma. No sabían nada sobre el cerebro. Y, por supuesto, no disponían de ordenadores con los que comparar sus mentes.

Pero dejemos a un lado las particularidades de la investigación sobre la relación mente-cerebro para plantear una pregunta mucho más general y radical: ¿cómo se distribuyen las mentes entre los seres del mundo? Hegel y muchos filósofos védicos dirían que sólo hay una mente, una conciencia, para todos nosotros. Muchas religiones tradicionales tribales atribuirían algún tipo de mente a todas las cosas, incluidas las rocas y las plantas, además de los animales y los seres humanos. Algunos casos patológicos y mucha rapsodia posmoderna sugerirían que podría haber varias mentes en cada cuerpo humano. Descartes veía a los animales como máquinas sin alma y, por lo tanto, también sin mente. Para nosotros la cuestión es determinar el nivel hasta el que podemos encontrar mentes (como algo distinto a la mera «sensibilidad») en el reino animal. En los perros, gatos, caballos, elefantes, delfines y ballenas, sin duda. También en los gorriones, es defendible en el caso de las lagartijas y las ranas, más cuestionable en el de las abejas y las hormigas, y es dudoso en el caso de los gusanos y de los moluscos. Pero todo esto depende de lo que entendamos por mente. Si la mente significara meramente sensibilidad, la capacidad de sentir dolor o percibir luz o calor, por ejemplo, entonces la mente llega hasta el final de la lista. Si por mente queremos decir la capacidad de tener sentimientos, es decir, emociones, entonces la línea se quedaría probablemente entre las lagartijas y las

ranas.[5] Pero si la mente significa lo que piensan Descartes y muchos otros filósofos, es decir, la capacidad para una auconciencia reflexiva, entonces no todos los seres humanos parecen tener mente. En realidad, tener mente sería un logro más bien raro entre los seres humanos.

Por el contrario, si la mente significa únicamente algún tipo de animación o movimiento autónomo, como el *anima* de Aristóteles, no hay problema para atribuir una mente no sólo a los seres vivos, sino también a buena parte de la Tierra (y tal vez a la Tierra misma). En este sentido, Aristóteles dijo que todos los seres vivos e incluso el propio universo tenían *anima*, concepto que habitualmente se traduce por alma. Esta noción se halla estrechamente relacionada con la espiritualidad —y tampoco en este caso supone un enfrentamiento entre espiritualidad y ciencia— y con una propuesta mucho más radical en cuanto a la distribución de la mente o mentes entre los cuerpos dentro del universo.

Si podemos atribuir mente o alma al mundo o al universo como un todo, además de a las criaturas individuales que forman parte de él, podremos cuestionar la atribución de mentes a los individuos tomados por separado. Aquí es donde entran en escena, por supuesto, tanto Hegel como los antiguos Vedas y otros textos espirituales clásicos. Éstos no niegan la existencia de la conciencia individual. (De hecho, ¿qué sentido tendría negarla, como no fuera para decir algo palpablemente absurdo?) Pero sí plantean la pregunta: ¿por qué insistimos en definir las mentes (o las conciencias) *exclusivamente* en sentido individual? Si Aristóteles, Hegel o Buda están en lo cierto, ¿acaso no podría haber Una Mente que todos compartimos (en algún sentido)?

El cuerpo, la mente y el alma: algunas perspectivas asiáticas

> El yo que está libre de mal, libre de la vejez, libre de la muerte, libre del dolor, libre del hambre y de la sed, cuyo deseo es lo real, cuyo pensamiento es lo real, es el que debe buscarse, es el que uno debería desear comprender. Aquel que ha encontrado y comprende este yo, obtiene todos los mundos y todos los deseos.
>
> *Chandogya Upanishad*

5. Michel Cabanac, de la Universidad de Laval, concluye, sobre la base de diversas mediciones, que los reptiles tienen emociones, mientras que los anfibios no. «The Phylogeny of Emotion», *International Society for Research on Emotions Proceedings*, agosto de 2000.

En filosofía comparativa se señala habitualmente que dentro de las filosofías india y china y otras tradiciones filosóficas no se ha planteado el problema de la relación mente-cuerpo (por lo menos en la formulación que le dio Descartes y que adoptaron sus sucesores). Esto no significa que exista una limitación en estas tradiciones. Al contrario, el hecho de que no tengan ninguna apreciación de la tensión entre los conceptos de mente y cuerpo en el sentido cartesiano se toma ahora como un signo de su superioridad desde un punto de vista espiritual. Sin duda hablan, en diferentes sentidos y desde distintas inquietudes, de *personas*, y, sobre todo en la filosofía india, existe una preocupación especialmente sutil y compleja por los diferentes sentidos en que se puede hablar de *alma* o *yo* y su relación con las personas (*parusha*). Por un lado está el *jiva*, que representa el yo individual. Hay el *Atman*, que representa el yo más amplio, cósmico, que todos compartimos, y luego está el *Brahman*, la realidad única y omnicomprensiva. También existen diversos sentidos específicos del yo social, que difieren de los anteriores (pero que en último término se identifican con ellos).

Las personas tienen diferentes aspectos, algunos de ellos indiscutiblemente físicos (el peso, las verrugas), otros en cambio relacionados con la percepción, la sensibilidad, la conciencia, los pensamientos, las creencias, los deseos y las emociones. Pero lo importante en las discusiones sobre el yo o el alma no es tanto la relación *entre* ellos como su *relevancia* para el superior conocimiento espiritual. Tal vez la controversia más personalizada y persistente dentro de la filosofía india sea: ¿es el yo individual (*jiva*) real? ¿O es una ilusión? Los jainistas y los budistas, en particular, llegan a conclusiones muy distintas acerca de este punto. A lo largo de toda la tradición védica, está claro que la identidad última de la persona reside en la realidad única última. Pero si tal realidad debería interpretarse como un alma cósmica (*Atman*) o no (*Anatman*) sigue siendo una cuestión controvertida. Los debates sobre los sentidos y los apetitos, así como sobre el conocimiento sensible y conceptual giran todos alrededor de esta cuestión.[6]

Dentro de la filosofía india, la mente es continua con el cuerpo, no es algo opuesto o distinto de él, como en Descartes. La filosofía india no está comprometida con ningún dualismo parecido al dualismo cartesiano de la filosofía occidental. De hecho, la filosofía india se define en buena medida como una apreciación de la complejidad del mundo, aso-

6. Estoy muy agradecido a mi colega y amigo Steve Phillips prácticamente por todo lo que he aprendido (*si* es que he aprendido) sobre esas cuestiones de filosofía india.

ciada a una fuerte resistencia al reduccionismo. Los monistas espirituales dirían que la mente y el cuerpo también no son sino aspectos del espíritu (otra noción identificable en Occidente, habitualmente asociada con Spinoza, Hegel y el poco espiritual «monismo neutral» de Bertrand Russell). Ciertamente, algunos representantes de la filosofía india estarían de acuerdo en que las relaciones (nótese el plural) entre la mente y el cuerpo son peculiares, pero Nyaya, Mimamsa y otros realistas añadirían que existen muchas relaciones peculiares en este mundo espectacularmente rico y complejo, y que no es ningún caso especial. También hay algunos materialistas (Carvaka) en el sur de Asia para quienes *sólo* hay continuidad, y la conciencia es lo que William James llama un epifenómeno. Los Carvaka llegan incluso a ridiculizar la noción de alma o conciencia, con su famosa analogía entre la conciencia y la fermentación de la cerveza. («Y sólo con estos elementos (materiales) se produce la conciencia, como el poder intoxicador que se produce al mezclar *kinwa,* etc. [para hacer cerveza].»)[7]

Dentro de la filosofía china, resulta aún más difícil encontrar nociones espirituales análogas al problema de la relación mente-cuerpo, aunque también en este caso existen seguramente distinciones que pueden ser interpretadas en términos de lo «mental» y lo «físico». Sería completamente absurdo negar que los chinos reconocen algo parecido a la conciencia o la subjetividad, pero la complementariedad holista de la filosofía china, resumida en el *yin* y el *yang*, ya indica que nada parecido a una oposición entre sustancias inconmensurables puede desempeñar un papel significativo. En Mencio (un contemporáneo de Aristóteles), lo que se entiende como «mente» es la «mente moral», lo que nosotros llamaríamos «carácter ético», el *locus* de la compasión y la humanidad.[8] La mente no es algo que deba distinguirse de la persona. De hecho, las distinciones que encontramos en la filosofía china recuerdan mucho más a Aristóteles que a Descartes. La mente no debe distinguirse ni de la persona ni del cuerpo, pero sobre todo no debe ser interpretada como un fenómeno ajeno a la moral, un mero objeto para la investigación científica.

Para los neoconfucianos, por ejemplo, los conceptos chinos de *li* («principio») y «materia» o *ch'i* (literalmente, «instrumento») se parecen más a las nociones de forma y materia en Aristóteles que a la mente y el

7. La fuente es Madhava, Sarva-darsana-samgraha. Doy las gracias otra vez a Steve Phillips.

8. Wing-tsit Chan, *A Sourcebook in Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1963, págs. 49-83. Véase también *The Mind of Mencius*, Nueva York, Penguin, 1970.

cuerpo de Descartes. El término *li* se usa primariamente para los actos rituales, para indicar no sólo los pensamientos como tales, sino también el comportamiento adecuado. Que *li* no se refiere a la mente queda claro en el siguiente diálogo (de Chu Hsi): «¿Poseen *li* las cosas carentes de sentimientos? Ciertamente». *Li*, igual que el *anima* de Aristóteles, es la forma o el principio de todas las cosas. La naturaleza humana posee el *li* de la humanidad y es igual en todos los hombres. Es el *ch'i* lo que los hace distintos.[9] Pero la mente existe únicamente cuando el *ch'i* está unido al *li*. «Es un caso parecido al de la llama y la vela. Tenemos tanta luz porque esta última recibe su rica grasa.»[10] Otras dicotomías parecidas son igualmente complementarias. Tung Chung-shu, por ejemplo, afirma que la naturaleza humana está hecha de dos elementos, *hsing* (la naturaleza humana) y *ch'ing* (emociones o sentimientos), los cuales se oponen en sentido restringido, aunque en un sentido más amplio el *hsing* incluye al *ch'ing*, entendiendo por *ch'ing* algo así como «materia básica».[11]

Para la filosofía china, incluso más que para la india, el *holismo* es una alternativa viable al dualismo de Descartes.[12] Y sin embargo no estamos ante ninguna «teoría de la identidad», en el sentido que aún defienden algunos dentro de la filosofía anglosajona contemporánea. Se basa en un contexto enteramente distinto, un contexto en el que ni el cuerpo ni el cerebro se consideran objetos discretos. Es más, la mente individual como tal tiene relativamente escaso interés, en la medida en que el «alma» o la «conciencia» individual aislada posee también un interés meramente secundario. El concepto dominante dentro de la filosofía confuciana es el *jen* o la «persona completa» dentro de su contexto social. En este contexto el ejercicio y la manipulación del cuerpo y de su energía (*ch'i*) es visto como una unidad con y como un medio para el cultivo de la propia personalidad dentro de la comunidad.[13] En esto consiste, en mi opinión, la tan traída y llevada «sabiduría oriental», no en ninguna espiritualidad o concepción concreta del alma, sino en una visión abierta en la que el yo, el alma y la espiritualidad son concebidos contextualmente, como un aspecto negociable de la naturaleza y la sociedad.

9. Fung yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, Nueva York, Macmillan, 1968, pág. 302 (trad. cast.: *Breve historia de la filosofía china*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987). Estoy en deuda con mi buen amigo Roger Ames por haberme introducido en la filosofía china.

10. *Ibid.*

11. *Op. cit.*, pág. 195.

12. Roger Ames, la introducción a la sección china y un capítulo en T. Kasulis, *Self as Body in Asian Theory and Practice*, Albany, SUNY, 1993, págs. 149-177.

13. Véanse los artículos clásicos de U. T. Place y J. J. C. Smart en la recopilación de Lyons.

El origen del alma occidental

Los griegos, desde Homero hasta Demócrito, sólo creían en el alma en un sentido limitado. Admitían que se necesitaba algo, llámese «aliento» (que es el significado original de la palabra *psyque*), para animar el cuerpo, y que este algo lo abandonaba con la muerte. Sin embargo, de acuerdo con esta representación, el alma necesitaba al cuerpo tanto como el cuerpo necesitaba al alma. Sin el alma, el cuerpo estaba muerto, pero sin el cuerpo, el alma no era sino una patética sombra (las sombras del Hades), carente de sentido o valor. Se trata seguramente de una versión particularmente sombría de la perspectiva pagana que estoy defendiendo aquí, excepto (aquí viene la parte positiva) porque la sombra en cuestión pervive en las mentes y los corazones de aquellos que nos sobreviven. Tal era la concepción de los antiguos hebreos, y es interesante preguntarse qué tipo de interpretación y qué clase de optimismo desbordante permitió combinar la concepción hebrea con la griega para llegar a una idea tan radicalmente distinta como es la de un alma liberada del cuerpo que disfruta de una existencia independiente, feliz y eterna.

Parte de la respuesta, por supuesto, se encuentra en Sócrates. Éste mantuvo que el alma sobrevive al cuerpo en un sentido mucho más significativo que ninguno de sus predecesores, incluidos los antiguos egipcios, quienes sin duda tenían una viva imagen de la supervivencia del alma. Pero los egipcios, anticipando precisamente esta cuestión, no podían concebir el alma separada del cuerpo. De modo que la resurrección del cuerpo era esencial para la supervivencia del alma.[14] (Pueden encontrarse residuos de esta idea en el primer cristianismo, y el cuerpo espiritual desempeña un papel parecido en el budismo.) Pero en la *Apología*, cuando Sócrates especula sobre el gozo de reflexionar filosóficamente durante el resto de la eternidad en la otra vida, sin interrupciones ni distracciones de ningún tipo, es como si contemplara la muerte como la perspectiva de unas vacaciones, incluso como una cura para la vida.[15]

La concepción posterior de Platón no hace más que reforzar esta concepción del alma. Ésta, a diferencia del resto de nuestra persona, pertenece (en parte) al Reino del Ser, el mundo eterno. La pérdida del cuerpo es por lo tanto sólo una pérdida parcial (o ninguna pérdida en

14. El vínculo entre Sócrates y los egipcios fue el gran y misterioso filósofo Pitágoras, que trajo de Egipto las doctrinas de la inmortalidad y la transmigración del alma.

15. Sus últimas palabras fueron: «Debo un pollo [un sacrificio, una ofrenda de agradecimiento] a Asclepio», dios de la curación (Platón, *Fedón*).

absoluto, según como se mire). Es por ello que, según Sócrates, un hombre realmente bueno no puede sufrir ningún mal, a pesar del daño físico o incluso de la muerte. Su alma sobrevive a todos y cada uno de los ultrajes y desgracias que puedan visitar su cuerpo. En el *Fedón*, Sócrates dice: «Para conocer algo de modo absoluto, debemos liberarnos del cuerpo y contemplar la realidad únicamente con los ojos del alma». El alma se convierte pues en el vehículo de la vida personal, intelectual y moral. En sentido bastante literal, es la única cosa por la que vale la pena preocuparse en la vida.

Pero para Sócrates, el alma no era algo que se escondiera en nuestro interior. Esta idea fue el resultado de una larga evolución de la teología cristiana, a medida que el alma fue identificándose más y más con la concepción «profunda» del yo. El primer paso, tal vez, fue la explícita pero inocente insistencia de Aristóteles en las funciones «internas» del yo, es decir, los movimientos del alma (*anima*) animal o humana, que son autónomos y no proceden del exterior. Pero con este sencillo descubrimiento de un «interior» del alma, era sólo una cuestión de tiempo que lo que comenzó como una simple descripción de un movimiento autónomo llevara a la invención de una caverna interior vasta y en gran medida inexplorada. La metáfora de la profundidad sugiere que el alma está en efecto dentro, presumiblemente en el mismo sentido metafórico en que la mente está «en» el cuerpo (o en el cerebro). Pero tal como ya he sugerido, no pienso que esta antigua metáfora sea demasiado productiva o iluminadora. Como tampoco encuentro nada inteligible en la idea de que el alma forme parte de *otro* mundo, sea el Mundo del Ser de Platón o el Cielo y el Espíritu Santo cristianos. Pero no es ésta la única concepción posible del alma, y obstaculiza más que contribuye a nuestra comprensión de nosotros mismos.

Aunque la noción de alma se remonta a los orígenes mismos de la filosofía y de la religión, no debería suponerse por ello que sus interpretaciones metafísicas y sobrenaturales son la última palabra sobre la cuestión. Además del excesivo individualismo implícito en la idea de alma —lo que Kant (que creía en ella) llamaba desdeñosamente «esa alma-cosa», y que Nietzsche (que no creía en ella) llamaba el «atomismo del alma»—, las propias virtudes del alma como hipótesis terminan volviéndose en su contra. Su independencia respecto a las vicisitudes de la vida también la convierten en *irrelevante* para ésta, y el hecho mismo de su profunda interioridad la separa irremisiblemente de algo que es realmente importante para ella, a saber, las relaciones con el mundo y las demás personas que la convierten en espiritual. En lugar de pensar el

alma como algo profundo e interior a nosotros, ¿por qué no miramos en otra dirección, hacia afuera, y concebimos el alma como aquello que trasciende nuestra individualidad y nos une con las demás personas y el mundo en su conjunto?

El alma y la sociedad (la crisis de identidad de Kafka)

> Cuando Gregor Samsa se despertó una mañana después de un sueño intranquilo, se encontró sobre su cama convertido en un insecto monstruoso. [...] Qué me ha pasado, pensó. No era ningún sueño.
>
> Franz Kafka, *La metaformosis*

La dicotomía mente-cuerpo puede plantearse de muchas maneras distintas, no sólo por medio de la metafórica glándula pineal, donde supuestamente se encuentran la mente y el cuerpo, sino en una rica variedad de contextos morales y sociales en los que el centro de atención es el conjunto viviente de la persona dentro de su sociedad. En el capítulo anterior comenté el carácter solipsista de buena parte del pensamiento occidental sobre la muerte, del que la concepción cristiana de la vida después de la muerte como una supervivencia del alma sería sólo el ejemplo más evidente. Pero buena parte del pensamiento occidental acerca de la vida y la naturaleza del yo lleva el individualismo al extremo del solipsismo, el yo verdadero, aislado de las demás personas y la comunidad (u opuesto a ellas), lo que Nietzsche y Kierkegaard llamaban por igual el «rebaño». Pero la supervivencia individual del yo no es la única versión posible de la permanencia del alma después de la muerte, y la aislada alma individual no es la única ni la mejor forma de concebir el alma.

En la tradición judaica, la antigua concepción de la continuidad está firmemente asociada al recuerdo de la comunidad. En algunas religiones asiáticas antiguas y en numerosas religiones tribales de todo el mundo la continuidad se busca en espíritus que sobreviven únicamente a través del medio social viviente, por ejemplo en una nueva generación. Tal vez el alma pueda sobrevivir a la muerte de un cuerpo particular, pero no puede sobrevivir sin cuerpos y tampoco puede sobrevivir sola. En muchas religiones, la supervivencia del alma está firmemente asociada al comportamiento pasado, en otras palabras, a la ética y a la moralidad. En la filosofía india, el alma sobrevive al cuerpo como residuo (*karma*) del propio yo previo. La idiosincrasia psicológica que ha definido a la

persona antes de su muerte no tiene demasiada importancia, pero su comportamiento moral es definitorio. La reencarnación sería una perspectiva muy distinta si uno conservara las propias memorias y el sentido de la propia identidad individual, pero ésta es la materia de la que están hechos los cuentos de hadas. Puede servir para Kafka, pero no cuela en Calcuta. Tanto para la filosofía india como para la teología judía, el yo es un yo social, y el alma india sobrevive como el Uno holista más que como individuo. (De hecho, la individualidad se concibe como una carga, no como una bendición.)

Si rechazamos la noción cartesiana del yo o mente como conciencia introspectiva individual (o en todo caso no le reservamos un lugar privilegiado), descubrimos que nuestro concepto del yo también es social. De forma algo paradójica, podemos reconocer (siguiendo a Hegel y a Nietzsche) que el yo individual —es decir, nuestra concepción del yo individual, incluso nuestra concepción de la conciencia individual— es un producto social derivado de una cierta clase de sociedad, con un cierto tipo de lenguaje y con ciertos principios específicos de individuación. Sin duda, hay nociones más primitivas del yo que se refieren únicamente al organismo y a sus complejas relaciones con el mundo (como en las obras del biólogo Lewis Thomas y el neurólogo Antonio Damasio),[16] pero el yo reflexivo de la autoconciencia, respecto al cual comienzan a ser relevantes las *concepciones* del yo, es algo específicamente humano. Comprender esto, y comprender los muchos sentidos en los que el yo está abierto a toda clase de interpretaciones y transformaciones, es un paso esencial para dar con una concepción adecuada del yo como alma y como espíritu en una espiritualidad naturalizada. El yo como alma no es una sustancia eterna, sino una parte siempre cambiante y negociable del mundo.

Consideremos en este sentido el caso del pobre Gregor Samsa, convertido por su creador, Franz Kafka, en una cucaracha (ya en la primera frase). A consecuencia de ello, Gregor sufre una crisis de identidad, deja de tener claro quién es. Pero las crisis de identidad no son, la mayoría de las veces, autónomas. ¿Cómo lo hará para llegar a la oficina hoy el pobre Gregor? ¿Cómo puede responder a los gritos de horror y asco de su hermana? ¿Qué debe hacer con su concepción habitual de sí mismo como empleado leal y trabajador, responsable, como ciudadano

16. Lewis Thomas, *Lives of a Cell*, Nueva York, Viking, 1974 (trad. cast.: *Las vidas de la célula*, Barcelona, Ultramar, 1977); Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens*, Nueva York, Harcout Brace, 2001 (trad. cast.: *La sensación de lo que ocurre*, Madrid, Debate, 2001).

inocuo y perfectamente ordinario, una vez que se encuentra convertido en un bicho?

Si se hubiera despertado convertido en un insecto gigante en un mundo a su medida, Gregor seguiría teniendo el problema de darse la vuelta, pero la historia trata en realidad de su extrañamiento social. De modo parecido, el adolescente se encuentra en una edad difícil no tanto porque su cuerpo esté fuera de control sino a causa de su intolerable posición social (ya no es un niño, pero es incompetente como adulto). También el Meursault de Camus (en *El extranjero*) tiene grandes dificultades para adaptarse a que le llamen criminal, no tanto por el significado negativo del término sino porque nunca ha comprendido lo que significa ser designado o clasificado como algo. Es un extraño en parte porque no posee ningún sentido de su identidad personal, a pesar de su agudo sentido de la experiencia subjetiva.

La identidad personal es un constructo social. Una crisis de identidad es una crisis social. Por eso Jean-Paul Sartre, después de trescientas páginas de dialéctica dualista entre el ser «en sí» (coseidad corporal) y «para sí» (conciencia) insiste en introducir el «ser-para-otros» como tercera categoría básica.[17] Dicho en palabras corrientes, lo que uno es depende no sólo de los hechos y de lo que uno piensa de uno mismo, sino de lo que piensan otros y de lo que ellos hacen con esos hechos. En realidad, se puede leer la tercera parte de *El ser y la nada* como una sistemática desconstrucción de lo que se ha construido antes. Los hechos que constriñen la identidad personal no vienen dados ni determinados por el sujeto. Son más bien una construcción social, que depende tanto del contexto como de los motivos (a menudo malévolos) de los otros. (Garcin, el personaje de la pieza teatral de Sartre *Huis Clos*, *A puerta cerrada*, trata desesperadamente de presentarse como un héroe a pesar de su cobarde papel frente al pelotón de fusilamiento. Entonces es víctima de sus dos eternas compañeras de habitación, Estelle, a quien no le importa en absoluto su crisis de identidad *a posteriori*, e Inez, quien le desprecia ya de entrada.)

Esta noción de la personalidad construida intersubjetivamente está tomada de Hegel (de quien procede también parte de la extraña terminología teutónica de Sartre). En la parábola del amo y el esclavo de *La fenomenología*, Hegel sugiere (el texto es tan esquemático que únicamente puede sugerir) que la personalidad depende esencialmente de lo

17. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Nueva York, Philosophical Library, 1956 (trad. cast.: *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1989).

que llama el reconocimiento del otro. La idea general es que no puede haber yo sin reconocimiento mutuo, y este reconocimiento se refiere obviamente a uno mismo en cuanto públicamente encarnado (en oposición al modelo cartesiano de identificación introspectiva del yo). El argumento se complica en virtud del hecho de que Hegel se refiere a los individuos implicados como autoconciencias, con lo que indica que ya tienen cierta conciencia de sí mismos,[18] pero resulta evidente la primacía del reconocimiento de la *persona* más que del yo puramente mental.[19]

Hegel también sugiere que el yo y la autoconciencia son ante todo una cuestión de *estatus*, y el estatus sólo puede obtenerse, de nuevo, por medio del reconocimiento mutuo. En el reducido mundo de la parábola, las protopersonas implicadas en el reconocimiento mutuo no tienen mucho a lo que remitirse, dado que presumiblemente carecen de rango social, cuenta bancaria, ropero, buena crianza, ingenio filosófico, o cualquiera de las pedestres virtudes por medio de las cuales nos comparamos y nos medimos a nosotros mismos. En consecuencia, dice Hegel, luchan, «a muerte» si es necesario, aunque por supuesto la muerte de uno arruinaría el propósito del otro, a saber, ser reconocido. Hegel describe posteriormente una curiosa inversión que confunde todas las cuestiones de estatus y, en consecuencia, obliga tanto al amo como al esclavo a buscar estrategias más filosóficas de autocomprensión.[20]

La idea de Hegel es que la identidad personal no es sólo una abstracción, la conciencia del yo. Es algo concreto y social, incluso aunque

18. *The Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 1977, parte B, cap. 2, pág. 109 y sigs. (trad. cast.: *La fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966). Dentro de la dialéctica de *La fenomenología*, el capítulo del amo y el esclavo va después de un capítulo muy breve dedicado a la «certeza de sí», el cual, además de muchas otras cosas, plantea y rechaza la certeza cartesiana del yo como petición de principio. Hegel también considera, con igual brevedad, la importancia de la noción de deseo para la autoconciencia y, retomando las ideas de Fichte, la conciencia última de uno mismo como *vida*. Tales formas rudimentarias de autoconciencia son superadas (y *aufheben'd*) en la parábola del amo y el esclavo. (También hay una breve discusión del «yo» como objeto de conocimiento inmediato en el primer capítulo, «La certeza sensible».)

19. Véanse estudios más recientes en P. F. Strawson, *Persons*, Londres, Methuen, 1959, y Mark Johnston, «Human Beings», *Journal of Philosophy*, 1987. Los filósofos acostumbran a distinguir entre descripciones en primera persona y en tercera persona del yo. Lo que Hegel está planteando, en cambio, es lo que podríamos llamar una concepción en segunda persona (basada en la confrontación) del yo.

20. Se trata de las doctrinas del estoicismo y el escepticismo, respectivamente, pero en último término la dialéctica va a parar a una concepción enteramente distinta de la identidad personal que implica la identificación grupal (*Sittlichkeit* o sustancia ética), más que la dudosa independencia de un competitivo «estado de naturaleza». En mi libro *In the Spirit of Hegel*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, cap. 7, he defendido la idea de que el análisis de Hegel constituye su aportación al debate sobre el estado de naturaleza (y la naturaleza del llamado contrato social formulado a partir de él).

perversamente rechace todo lo concreto y social.[21] La identidad de uno no se limita a la categoría de persona, ser humano, u organismo de una determinada especie animal; es siempre la identidad de una persona *particular*, definida por el lugar que ocupa en el mundo. Cualquier cosa que se quede por debajo de eso, como diría Hegel, no es más que un «universal vacío». Así, el Samsa de Kafka no se define ni por su conciencia ni por su grotesca transformación física, sino por sus relaciones sociales concretas.

Sin embargo, para Hegel la cosa no termina con ser una persona particular (o una cucaracha particularmente literaria). No es sólo que nuestro yo únicamente pueda constituirse en interacción con los demás, sino que nuestro yo *es* en último término tal interacción, esa red de relaciones. Pero la historia tampoco termina con esta personalidad interdependiente. La identidad cultural nos proporciona el primer atisbo del espíritu, pero todavía no llega a la espiritualidad. Las culturas en conflicto —aunque sea en nombre de la espiritualidad o de cuestiones espirituales— difícilmente pueden valer como ejemplos de espiritualidad. La propia filosofía de Hegel estaba motivada en gran medida (en pleno auge de las guerras napoleónicas, a principios del siglo XIX) por la idea de una comunidad internacional en armonía. Pero incluso eso es demasiado limitado. En nuestra búsqueda de la comprensión y de la armonía con el mundo, nos vemos arrastrados a la gran concepción de Hegel del yo como Espíritu, no como algo opuesto a la individualidad o a la cultura, sino como una comprensión aún más amplia e inclusiva de nosotros mismos.

La espiritualidad, el alma y la transformación del yo

> Deshagámonos del atomismo del alma. [Pero] entre nosotros, no es necesario que nos deshagamos del «alma» al mismo tiempo y con ello renunciemos a una de las hipótesis más antiguas y venerables —como les ocurre frecuentemente a los torpes naturalistas, que son incapaces de acercarse al «alma» sin perderla inmediatamente…
>
> Friedrich Nietzsche,
> *Más allá del bien y del mal*

21. En capítulos subsiguientes de *La fenomenología* se desarrollan estas posibilidades, que toman la forma de una indiferencia o una renuncia al mundo, como el hedonismo, la «ley del corazón» de Rousseau y la «ley de la realidad» de Pascal.

La propia palabra «alma» ha sugerido desde hace tiempo algo profundo y permanente, algo trascendente y divino. ¿Acaso nuestra espiritualidad naturalista elimina cualquier posibilidad de un alma en este sentido? Pienso que Nietzsche nos ofrece una intuición importante en este punto. Deshacernos de las nociones trascendentes y sobrenaturales del alma no elimina los aspectos más espiritualmente significativos de ésta y, una vez que hemos abandonado lo que llama atomismo del alma —la concepción del alma como una perla metafísica oculta en el interior de cada uno de nosotros—, el concepto de «alma» comienza a parecer cada vez más próximo al de espiritualidad. En la filosofía india, de la que Nietzsche tomó mucho más (vía Schopenhauer) de lo que reconoció, la noción de *Atman* cumple esta misma función. Es el verdadero yo y en este sentido el alma, pero no tiene por qué oponerse ni al yo ordinario ni a las concepciones religiosas más profundas del alma. Es algo muy presente e inmediato y, sin embargo, también mucho *más* —y no más profundo— que el yo cotidiano. Si profundo se toma como una metáfora de una especial penetración y comprensión, entonces el yo verdadero es sin duda más profundo que el yo cotidiano, frecuentemente mezquino, obsesivo o frívolo. Pero si *profundo* significa «muy escondido en el interior», hemos dado ya buenas razones para considerar que esta concepción introspectiva falsifica el yo, que está tanto «ahí fuera» en el mundo como «aquí dentro» en nuestras mentes, y las pasiones que (en parte) constituyen ese yo, las cuales también forman parte del mundo y no son meros productos psíquicos de nuestra propia interioridad. Propongo que cambiemos nuestra concepción del alma y nos centremos en su sensibilidad con respecto al mundo y su participación en él. No tiene por qué haber una interioridad, y no tiene por qué haber una superación trascendente del yo.

Pensar el alma como una superación del yo, o como una sustancia metafísica eterna, pasa por alto aquello que es más esencial para el alma como espiritualidad, que es la *pasión*. No me refiero necesariamente a pasiones explosivas, ruidosas, sino a pasiones inclusivas y penetrantes: la preocupación por los demás, el amor, la reverencia y la confianza, por ejemplo. Así, existe una concepción popular del alma (por ejemplo, en la esencia del blues como género musical y filosófico) que da más cerca del blanco que la desapasionada concepción de una sustancia trascendente que reside de algún modo en lo más profundo de cada uno de nosotros. Tener alma significa experimentar emociones profundas en nuestras relaciones personales con el mundo, no como aflicciones meramente individuales, sino como expresiones de la condición humana.

Tener alma es haber experimentado muchas cosas y haberlas digerido y aceptado. En este sentido, el alma no es distinta del yo ordinario, sino que es el yo ordinario animado por sentimientos extraordinarios, ninguno de los cuales tiene por qué dirigirse hacia nada situado más allá de la vida. De hecho, podría decirse que tal orientación trascendente tiende a ser una distracción.

En términos filosóficos, una gran alma (*megalopsyque*) es, según Aristóteles, una persona completa que posee todas las virtudes. Nietzsche sigue esta misma línea al decir que tal figura (ejemplificada por su imaginario *Übermensch* [superhombre]) se desborda a sí misma. Lo que Aristóteles no dice pero claramente asume, y lo que Nietzsche deja meridianamente claro, es que tanto la *megalopsyque* como el *Übermensch* representan a alguien con una amplia y profunda experiencia, incluido mucho sufrimiento, y que el alma se desarrolla precisamente a través de este sufrimiento, unido a la virtud. La concepción hegeliana del Espíritu, que no es otra cosa que el alma colectiva de la humanidad en conjunto y la naturaleza, se desarrolla a través de la experiencia y el sufrimiento. Ésta es, sin duda, la idea crucial: que la espiritualidad y la concepción naturalista del alma se desarrollan a partir del concepto ordinario del yo, más que constituir una ruptura radical o un salto más allá del yo mundano y cotidiano. En el mismo sentido, muchas tradiciones en el terreno de la sabiduría insisten en que la espiritualidad debe buscarse en los detalles de la vida cotidiana, y en ningún otro lugar. La idea de una experiencia mística o de una súbita revelación espiritual resulta dramáticamente atractiva —y alimenta nuestro deseo de una gratificación inmediata y fácil—, pero dudo de que sea una aspiración razonable para la mayoría de nosotros.

Una forma mucho más práctica y realista de promover el desarrollo del alma es por medio del sentimiento interpersonal de la compasión. Los budistas (y Schopenhauer en Occidente) veían en la compasión la llave de la integración del yo individual entre todos los demás yoes que le rodean, y para muchos budistas señalaba también el ingreso en la espiritualidad. Muy pocos budistas llegan a experimentar jamás el nirvana que describen los grandes sabios, pero todo buen budista experimenta diariamente la compasión por el sufrimiento ajeno que le mantiene ligado al mundo y a las demás personas. Del mismo modo, muy pocos cristianos o sufíes han experimentado la felicidad mística descrita, por ejemplo, por Meister Johannes Eckhart, pero todo buen cristiano o sufí experimenta diariamente la compasión por el sufrimiento ajeno que le mantiene ligado al mundo y a las demás personas. Esta idea encaja bien

con nuestra anterior caracterización de la espiritualidad como pasión. La compasión es una aguda conciencia de nuestra interrelación con los demás, tanto en un plano intelectual, como sobre la base de un *sentimiento* inmediato (donde el sentimiento incluye evidentemente la comprensión). A través de la compasión, incluso aquellos de nosotros que llevan vidas increíblemente afortunadas y confortables pueden compartir el sufrimiento de los otros, no sólo vicariamente, sino también (como en el blues) a través de una conciencia apasionada de que todos compartimos en cierto sentido la vida y sus dificultades. Es la compasión lo que nos permite superar la noción ligeramente paranoica del «ser-para-los-otros» de Sartre, que presenta a las demás personas más como una amenaza que como una extensión de nosotros mismos. Es también la compasión la que nos permite situarnos firmemente en la comunidad de las almas (tanto animales como humanas) del mundo. En realidad, Nietzsche expresa una idea muy parecida y fue sólo su naturaleza hipersensible la que le impulsó a condenar la piedad y la compasión (*Mitleid*) de forma tan categórica.

Cuando digo que la espiritualidad es una expansión y no una negación del yo, me refiero a este sentido comunal del yo como alma, que se manifiesta en su forma más inmediata como compasión. Pero no tiene por qué tener un significado meramente negativo, y limitarse a una dolorosa conciencia del sufrimiento en el mundo. También puede ser una conciencia positiva de la alegría en el mundo, un sentimiento de euforia por compartir la vida y la felicidad de los demás. El alma y la espiritualidad encuentran su fundamento natural en esta noción de la extensión e intensificación del carácter empático del yo ordinario. Es nuestro yo ordinario, no una versión idealizada de la naturaleza humana, el que busca naturalmente las relaciones comunales y la armonía y se acerca al mundo natural. Que nos dejemos atrapar en tareas y competiciones mezquinas es, por lo tanto, una distorsión de lo que somos, y el egoísmo, que los cínicos siempre creen ver en el corazón de la naturaleza humana, resulta no tener nada que ver con ella, sino que es más bien una constricción y una mutilación de dicha naturaleza. Así pues, el alma es tanto algo natural como algo por lo que hay que esforzarse, tal vez no tanto nuestro yo verdadero como nuestro *mejor* yo. Y hablar del alma no es un rechazo del yo ordinario, sino más bien su realización plena.

La razón más importante para «creer» en el alma no es la posibilidad de una prolongación de la vida después de la muerte, sino más bien la posibilidad de una *transformación* esencial del yo a lo largo de la vida. Esta idea se expresa de diversas formas en distintas religiones, sea en

términos de salvación o de iluminación, sea por medio de la fe, de las buenas obras, de la plegaria, del canto colectivo, o de la meditación privada. Diversas tradiciones aseguran que el yo cotidiano no es necesariamente el yo real. Un yo que muestra tanta tendencia al egoísmo, que se ve tan fácilmente atrapado por sus propias ambiciones e intereses personales, puede muy bien ser —tal y como a menudo sospechamos nosotros mismos— un yo distorsionado, un yo que se engaña, un yo que no está reconciliado ni en paz consigo mismo. Es un error, sin embargo, insistir en que este yo mundano debe ser sacrificado o reemplazado por algún otro yo en lugar de transformado por medio de la disciplina y la espiritualidad. Así, Sócrates buscó la transformación de su propio yo mediante la filosofía; Buda y Jesús mediante la comprensión del sufrimiento.

En muchas tradiciones espirituales, tal transformación se convierte en el sentido mismo de la vida. Para algunos, puede producirse en un momento, como la conversión de san Pablo en el camino de Damasco. Para otros puede exigir una vida entera de práctica y ritual, como los monjes tibetanos, cuya autodisciplina es legendaria. Para la mayoría de personas, la transformación del yo puede no significar otra cosa que una inmersión total en un grupo o en una tradición. Pero para aquellos de nosotros que disfrutamos del ambiguo privilegio de poder ver más allá de las diversas tradiciones y nos encontramos por lo tanto sin ancla en el mundo, la espiritualidad es más bien un proceso arduo, lleno de dudas e inquietudes, marcado por el escepticismo ante las formulaciones retóricas o triviales, por la frustración ante las limitaciones de la personalidad que tanto nos ha costado crear a lo largo de toda una vida de esfuerzo constante. Pero si bien es cierto que el yo al que se refieren la espiritualidad y la filosofía no es *otro* que el yo cotidiano, tampoco es *sólo* el yo cotidiano, y la espiritualidad no consiste en otra cosa que el tremendo esfuerzo necesario para descubrir o realizar nuestro mejor yo. De este modo, y tomando prestada una vieja observación de Hegel, la espiritualidad es un proceso más que un resultado. Esta idea puede parecer mucho más modesta que la iluminación verdadera que a menudo promete la espiritualidad, pero en esta época narcisista y materialista, la concepción naturalizada de la espiritualidad es algo por lo que bien vale la pena esforzarse.

De este modo, el alma viene a encontrarse con el espíritu y la espiritualidad no sólo en el sufrimiento, sino también en la alegría y el humor cósmicos, lo que Nietzsche resumió de forma célebre como el aspecto dionisíaco de la vida humana.

Fuentes de los textos

Muchos capítulos se basan en mi libro *The Joy of Philosophy* (Nueva York, Oxford University Press, 1999). El primer capítulo fue escrito especialmente para este libro. Los materiales previos de los contenidos en los que se basan los demás capítulos son:

Capítulo 2: «La espiritualidad como pasión» ha sido tomado en parte de «The Virtues of the Passionate Life», originalmente publicado en Bowling Green State University Center para la revista de filosofía y política social *Social Philosophy and Policy* (vol. 15, nº 1, 1998); «The Politics of Emotions», en P. French (comp.), *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XXII, *Emotions*; y «Beyond Reason», en J. Ogilvy (comp.), *Revisioning Philosophy* (SUNY Press, 1993).

Capítulo 3: «La espiritualidad como confianza cósmica» es una adaptación de *Building Trust*, que escribí en colaboración con Fernando Flores (Oxford, 2001).

Capítulo 4: «La espiritualidad como racionalidad» está parcialmente basado en una charla que di en la conferencia «Culture and Rationality» en Mount Abu Rahjistan, posteriormente publicada como «Existentialism, Emotions, and the Cultural Limits of Rationality», *Philosophy East and West*, vol. 42, nº 4, octubre de 1992, págs. 597-622. Agradezco a los editores que me hayan permitido usar y ampliar considerablemente algunas partes de aquel artículo.